

**DAS PROBLEM DER ÜBERWINDUNG
DER VORSTELLUNG IN HEGELS
RELIGIONSPHILOSOPHISCHEM MANUSKRIFT**

Hildegard Coldehoff 1973



Digitized by the Internet Archive
in 2026

DAS PROBLEM DER ÜBERWINDUNG DER VORSTELLUNG
IN HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHISCHEM MANUSKRIFT

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Philosophischen Fakultät

der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Hildegard Coldehoff

in München

1973

Referent:

Professor Max Müller

Korreferent:

Professor L.B. Puntel

Tag der mündlichen Prüfung:

28. Februar 1973

Druck:

Ditters Bürodienst
Heidesheim/Mainz

INHALTSVERZEICHNIS

Zur Methode des Zitierens	IV
E I N L E I T U N G	1
A. EXPOSITION DES PROBLEMS	11
I. Die Gliederung des Hegelschen Manuskripts und ihre Konstanten: Begriff - Vorstellung - Kultus	12
II. Die textstrukturelle Übersicht über das Manuskript	16
III. Die Gliederung der vorliegenden Arbeit	29
B. DIE VORSTELLUNG ALS AUSGANGSPUNKT	32
I. Die Vorstellung als Voraussetzung	34
II. Die Vorstellung oder die Wissenschaft als Voraussetzung	38
III. Der Begriff aus der Vorstellung und die Methode des Ganzen	42
IV. Die näheren Bestimmungen der Religion aus der Vorstellung als Voraussetzung	50
V. Zusammenfassung	59
C. DIE TRANSZENDENTALE STRUKTUR DES BEGREIFENS: ANSCHAUUNG - VORSTELLUNG - DENKEN	63
Vorbemerkung: Die Bedeutung von "Struktur", "Elementarstruktur" und "transzendente Struktur"	65

I.	Die Vorstellung als das mittlere Element	70
1.	Anschauung, Empfindung, Gefühl	70
2.	Von der Anschauung zur Vorstellung als dem mittleren Element	78
3.	Die Entsprechung von Vorstellung und Wesen	83
II.	Die Vorstellung als Unterstufe des Denkens	89
1.	Das Denken als die Aufhebung und Wahrheit der Vorstellung	91
2.	Das Denken als Allgemeines, als Gehalt und Form	94
3.	Notwendigkeit und Freiheit	103
III.	Die Rückkehr zur Vorstellung	107
1.	Die doppelte Bedeutung von Bedeutung	108
2.	Die Rückkehr zur Empfindung	114
D.	DIE GESCHICHTE DER RELIGIONEN:	
	BEGRIFF - VORSTELLUNG - KULTUS	119
I.	Der abstrakte Begriff und die Vorstellung	122
1.	Die Beweise vom Dasein Gottes	123
a)	Im I. Teil des Manuskripts	123
b)	Im II. und III. Teil des Manuskripts	131
2.	Die konkrete Vorstellung	139
a)	Abstrakt und konkret	139
b)	Bestimmung und Entwicklung der Idee	143
II.	Die konkrete Vorstellung und der Kultus	152
1.	Die Vorstellung von Gott und der Kultus	152
2.	Die näheren Bestimmungen des Kultus	158
3.	Vorstellung und Denken im Kultus der vollendeten Religion	162
III.	Die Vorstellung der Geschichte der Religionen	168
1.	Der Begriff der Geschichte	169
2.	Die vollendete Religion als das Reich des Geistes	179

E. DIE VORSTELLUNG UND DIE GESAMTSTRUKTUR DER RELIGIONS- PHILOSOPHIE	188
I. Die Entsprechungsproblematik	189
II. Die Überwindung der Vorstellung und die Überwin- dung der Religion	201
III. Der Kultus als bleibendes religiöses Phänomen und die Philosophie als "Gottesdienst"	210
L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S	216

ZUR METHODE DES ZITIERENS

Hegels eigenhändig geschriebenes Manuskript über die Philosophie der Religion ist in der Lassonschen Edition in größeren Typen gedruckt als der übrige Text und gegen letzteren durch die Zeichen « » abgesetzt. Die Einfügungen Lassons sind gekennzeichnet durch eckige Klammern. Beim Zitieren werden diese mit übernommen. Runde Klammern innerhalb der Zitate stammen von Hegel selbst und werden auf gleiche Weise wiedergegeben. Einfügungen vom Verfasser dieser Arbeit stehen in doppelten Klammern.

Die kurzen Verweise auf die Werke Hegels wurden in den laufenden Text aufgenommen, um den Fußnotenapparat zu entlasten. Die Erklärung der dabei verwendeten Abkürzungen findet sich im Literaturverzeichnis am Schluß dieser Arbeit. Zitate aus dem religionsphilosophischen Manuskript sind nur in besonderen Fällen, Zitate aus den religionsphilosophischen Hörernachschriften sind immer eigens als solche gekennzeichnet.

Hervorhebungen in den Originaltexten werden wegen ihrer Häufigkeit nur teilweise übernommen; nur die des Hegelschen Manuskripts über die Philosophie der Religion sind immer wiedergegeben. Auf Hervorhebungen innerhalb der Zitate, die vom Verfasser dieser Arbeit stammen, wird jeweils eigens hingewiesen.

Vorwort

Die vorliegenden Analysen über den Begriff der Vorstellung in Hegels religionsphilosophischem Manuskript bilden nur einen bescheidenen Beitrag zur gegenwärtigen Hegelforschung. Sie entstanden als Dissertation an der Universität München unter sehr erschwerenden Bedingungen. Daß sie trotzdem zu Ende geführt wurden, verdankt die Autorin insbesondere ihrem verehrten Lehrer, Herrn Professor Max Müller, sowie Herrn Professor L.B. Puntel. Nicht weniger jedoch gilt der Dank all jenen, die - ohne Rang und Namen - in Treuen uns auf unserm Lebensweg begleiten und zur rechten Zeit wieder auf den rechten Weg stellen.

E I N L E I T U N G

(1) Die Interpretation der Hegelschen Religionsphilosophie hat eine wechselreiche Geschichte erfahren. Wer sich heute an Hegels Religionsphilosophie wagt, kann nicht gänzlich abstrahieren von der Fragestellung und den Antworten der bisherigen Hegelinterpretation. Gleichwohl soll ein Neuanfang in dieser Untersuchung unternommen werden, ein Neuanfang im Rahmen der seit Anfang des 20. Jahrhunderts, insbesondere seit Ende des zweiten Weltkrieges, neu ansetzenden Bemühungen um Hegel.

In dieser in den letzten Jahren sich intensivierenden Auseinandersetzung mit dem Werk Hegels zeichnen sich einige wesentliche Tendenzen ab¹: Einmal versucht man, Hegel zu "buchstabieren"², d.h. ein Interpretationsverfahren zu entwickeln, das die genaue Analyse des Hegelschen Textes als wichtigste Aufgabe ansieht. Sodann scheint es unumgänglich, die großen Zusammenhänge des systematischen Werkes neu auszulegen, in kritischer Abhebung von den in der Geschichte der Hegelinterpretation vertretenen Auffassungen. Drittens wagt man sich, unter Berücksichtigung dieser beiden Aspekte, an die Erschließung der einzelnen Teile wie auch der kleinsten literarischen Einheiten der Hegelschen Schriften.

1. Vgl. dazu J. Derbolav: Über die gegenwärtigen Tendenzen der Hegelan-eignung in Deutschland. In: Hegel-Studien, Bd.5 (Bonn 1969) 267-291; ebenso L.B. Puntel: Darstellung, Methode, Struktur (München 1971) 10 ff.

2. Der Ausdruck "Hegel buchstabieren" stammt von H.-G. Gadamer. Vgl. Hegel-Studien, Beiheft 1 (Bonn 1964) 337.

In diesem Sinne versteht sich die folgende Untersuchung. Sie will einen Teil des systematischen Ganzen, d.h. der Religionsphilosophie Hegels, und zwar wie sie im Manuskript der Vorlesungen von 1821 dargestellt ist, "buchstabieren" unter Berücksichtigung und im Hinblick auf die Einheit des Werkes. Unter systematischer Philosophie wird dabei jene Gestalt der Hegelschen Philosophie verstanden, die vom "späteren" Hegel selbst so bezeichnet wird und in seinen Werken von der Phänomenologie des Geistes, 1807, bis zu seinem Tode, 1831, dargestellt ist. Nicht ausdrücklich berücksichtigt werden die Jugendschriften und die Schriften der Jenaer Zeit, wenn auch der entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt sowohl hinsichtlich des ganzen systematischen Werkes wie auch der Religionsphilosophie insbesondere in dieser Untersuchung nicht außer acht gelassen werden darf und soll.

Das bei weitem bedeutendste Werk der letzten Jahre hinsichtlich der Religionsphilosophie Hegels im Rahmen der hier aufgezeigten Zielrichtung ist das von A. Chapelle: "Hegel et la religion" (Paris 1964 ff), das sechs Bände umfassen soll, von denen bisher vier erschienen sind. Chapelle versucht, die religionsphilosophischen Texte Hegels, sowohl in der Phänomenologie und in der Enzyklopädie als auch das Manuskript der Vorlesungen, zu "buchstabieren" und strukturell zu erfassen. Dabei sieht er sich immer wieder genötigt, auf die großen Zusammenhänge des Hegelschen Denkens hinzuweisen, vor allem auf die Bedeutung der Logik, ohne aber dieselben vorher ausdrücklich zu erarbeiten.

Diese fundamentale Aufgabe wurde in den letzten Jahren verschiedentlich in Angriff genommen. Erwähnt seien vor allem das Werk von H.F. Fulda:

"Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik" (Frankfurt 1965) und das von L.B. Puntel: "Darstellung, Methode, Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels" (München 1971).

Insbesondere die Untersuchungen von A. Chapelle und L.B. Puntel gaben den Anstoß zur folgenden Arbeit. Diese versucht die Erschließung einer kleineren literarischen Einheit auf der methodisch geklärten Grundlage des elementarstrukturellen Verständnisses des Hegelschen Gesamt Denkens im Sinne und in kritischer Distanz zu der Untersuchung L.B. Puntels. Dadurch hebt sie sich ab vom Werke A. Chapelles, sowie auch durch die Eingrenzung des zu analysierenden religionsphilosophischen Textes auf das Manuskript der Vorlesungen von 1821.

Die vorliegende Untersuchung kann nicht unmittelbar einen Beitrag leisten zu der Frage, was Hegel und sein Werk für das heutige Philosophieren und zur Lösung der weltweiten Probleme von heute hergibt. Eine solche Fragestellung setzt voraus, daß wir wissen, was Hegels Philosophie ist. Was Hegels Philosophie ist, wird heute neu verstanden und beurteilt. So möchte diese Arbeit primär zu diesem neuen Verständnis Hegels, insbesondere seiner Darstellung der Religionsphilosophie, einen bescheidenen Beitrag leisten. Erst von diesem neuen Verständnishorizont aus können Wege und Ziele in die gegenwärtige Philosophie und Theologie aufgezeigt werden.

Das beweisen in sehr differenzierter Form und Qualität die in den letzten Jahren erschienenen Interpretationen; auf dem Gebiete der uns hier angehenden Religionsphilosophie und systematischen Theologie u.a. die Ar-

beiten von H. Schmidt, W.D. Marsch, J. Splett, T. Koch, H. Küng, P. Cornehl, F. Wagner³.

Besondere Beachtung im Rahmen der Zielsetzung dieser Arbeit verdient das jüngst erschienene Buch von M. Theunissen: "Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat" (Berlin 1970), das eine ausführliche Exegese von Enzyklopädie §§ 553-577 ("Der absolute Geist") bietet. Theunissen will die grundlegende Bedeutung des Christentums für die Hegelsche Philosophie erweisen und dadurch den für Hegel verbindlichen Philosophiebegriff herausarbeiten, den er auch für uns heute noch für verbindlich hält. Er sieht seinen wichtigsten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion in der Einsicht, daß gerade die theologische Option, um derentwillen Hegel als reaktionär verschrien wurde, seinem Denken die vorwärtstreibende Kraft verleiht.

Theunissens Ergebnisse der Interpretation der Hegelschen Darstellung der Religion in der Enzyklopädie sind von größtem Interesse für die These dieser Arbeit, insbesondere der dialektische Philosophiebegriff Hegels im Zusammenhang mit der Nichtaufhebbarkeit der Phänomene des religiösen Bewußtseins, vor allem des Kultus - denn Philosophie ist für

3. H. Schmidt: Verheißung und Schrecken der Freiheit (Stuttgart-Berlin 1964).

W.D. Marsch: Gegenwart Christi in der Gesellschaft (München 1965).

J. Splett: Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (München 1965).

T. Koch: Differenz und Versöhnung (Gütersloh 1967).

H. Küng: Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970).

P. Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung (Göttingen 1971).

F. Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

Hegel "Gottesdienst"⁴. Vom Hegelschen Begriff des Kultus als des bleibenden religiösen Phänomens, in seiner Korrelation zum Gemeindebegriff, scheint sich ein Weg anzuzeigen, der einen möglichen Ansatz bietet für die gegenwärtige Diskussion um eine Gemeindetheologie, auch und gerade im Hinblick auf deren soziologische Akzentuierung.

(2) Die folgende Untersuchung möchte primär das "Manuskript der Vorlesungen über die Philosophie der Religion" analysieren und in das Ganze der systematischen Philosophie Hegels einordnen. Dieses Manuskript eignet sich vor allem deshalb als Textgrundlage für eine Arbeit über Hegels Religionsphilosophie, weil es die ausführlichste Erörterung Hegels über die Religion bietet. Es ist der einzige Text, in dem Hegel die Religion als Ganze ausdrücklich thematisiert.

Als Spätwerk Hegels birgt es den Reiz der reifen Frucht, wenn es auch - nur als Manuskript vorliegend - unvollständig ist. Es ermöglicht einen Rückblick über das ganze systematische Werk und die Einordnung in dasselbe. Interessant ist auch die Untersuchung der Frage, ob und inwieweit Hegel am Ende seines Lebens die Darstellungsform seines systematischen Werkes - daß die Philosophie die Form des Systems haben muß, ist für Hegel selbstverständlich - als adäquat ansieht, oder ob er andere Darstellungsmöglichkeiten ins Auge faßt, was dann eine andere,

4. Vgl. zu "Philosophie als Gottesdienst" etwa Rel. I Ms 30: "Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst". Ebenso auch Rel. I Hn 29; EGP 169; u.a.

vielleicht angemessener Darstellung der Religionsphilosophie beizubehalten würde.

Der zu interpretierende Text liegt uns nur als Manuskript vor. Bei der Analyse wirft das nicht gerade geringe Probleme auf. Doch ist es gerade deshalb ein Aufweis der "Arbeit des Begriffs" und wie Hegel selbst um die der Sache angemessenste Form ringt.

Dieses noch erhaltene Manuskript begann Hegel am 30. April 1821 und beendete es am 25. August desselben Jahres, also innerhalb von weniger als vier Monaten und während des Semesters von Vorlesung zu Vorlesung weiterschreibend, unter Zeitdruck und ohne ausführliche Disposition. Hegel benutzte es als Vorlage für seine Vorlesungen über Religionsphilosophie in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831 und verbesserte es jeweils durch zahlreiche Nachträge und Ergänzungen.

So ist es verständlich, daß die Editionen dieses Manuskripts bedeutende Probleme mit sich brachten. Die erste Edition gab Marheinecke in den "Werken", 1832, heraus; die zweite verbesserte Auflage, 1840, wurde von Bruno Bauer zusammengestellt, die dritte, völlig neu bearbeitete, 1925-29 von Georg Lasson. Der vorliegenden Arbeit wurde der Text von Lasson im Nachdruck von 1966 zugrunde gelegt.

In dieser Ausgabe wurde, wie bereits in den Editionen von Marheinecke und Bruno Bauer, das Manuskript mit den noch auffindbaren Vorlesungsnachschriften verarbeitet. Wenn die Zerstückelung des Urtextes auch erheblich unsere Interpretation erschwerte, so sind doch anhand der

Nachworte von Lasson⁵ der ursprüngliche Text des Manuskripts, die Reihenfolge der Abschnitte und der Aufbau eindeutig sicherzustellen⁶.

Da Lasson jedoch die Zeichensetzung und Rechtschreibung dem heutigen Brauch anpaßte, durchgestrichene Wörter und Wendungen sowie Unterstreichungen von Hegel nicht immer edierte, zahlreiche Abkürzungen auflöste, ohne es zu vermerken, etc., weist die Ausgabe erhebliche Mängel auf hinsichtlich der heutigen Anforderungen an eine kritische Edition⁷. Eine bessere Ausgabe wäre als Textgrundlage wünschenswert, jedoch nach Auskunft des Hegel-Archivs in Bochum in den nächsten zehn Jahren nicht zu erwarten.

(3) Die Problematik wird aufgerollt unter dem Thema "Überwindung der Vorstellung". Dieser Titel der vorliegenden Arbeit bedarf einer näheren Begründung und Erläuterung.

5. Vgl. Rel. I 312-323, Rel. II 237-245, Rel. III 245-254, Rel. IV 234-242.

6. Eine ausgezeichnete, strukturell interpretierte Zusammenfassung des Hegelschen Manuskripts bietet A. Chapelle: Hegel et la Religion. Annexes. (Paris 1967) 15-92.

7. Vgl. G. Lasson: Zur Feststellung des Textes. In: Rel. I 313-315. Im übrigen ist anzumerken, daß Lasson sehr gewissenhaft den Wortlaut des Manuskripts wiedergibt. Da das Original häufig keine vollständigen Sätze bringt, sondern sich oft auf Stichworte beschränkt, vervollständigte Lasson dieselben und kennzeichnete seine Ergänzungen, indem er sie in eckige Klammern setzte. Dadurch wird es dem Leser ermöglicht, den Hegelschen Wortlaut für sich zu prüfen und nach eigenem Ermessen - und eventuell von Lasson abweichend - zu ergänzen und zu interpretieren.

Hegel bezeichnet in vielfacher Weise und immer wieder die Aufgabe der Philosophie als ganzer dadurch, daß die "Vorstellung überwunden", "auf den Begriff gebracht" werden müsse. Bereits in der Einleitung der Phänomenologie beschreitet Hegel selbst diesen Weg⁸. Ausdrücklich formuliert er ihn in der Enzyklopädie mit den Worten, "daß die Philosophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen setzt" (Enz. § 3). Und später: "Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln" (Enz. § 20)⁹.

Die Philosophie "setzt" Gedanken an die Stelle der Vorstellungen, sie "verwandelt" die Vorstellungen in Gedanken. Das Thema dieser Arbeit artikuliert sich als "Überwindung" der Vorstellung. Auch dieses Wort bezeichnet bei Hegel die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Da er es primär im Zusammenhang seiner Erörterungen über das Verhältnis von Philosophie und Religion verwendet¹⁰ und das Wort selbst dem religiösen Sprachgebrauch entnommen wurde¹¹, scheint es für diese Arbeit am zutreffendsten und gehaltvollsten zu sein, was an späterer Stelle belegt werden soll.

8. Hegel beginnt mit der "natürlichen Vorstellung" (Phän. 63) und schließt mit dem "absoluten Wissen" (Phän. 75).

9. Vgl. auch Enz. § 1, 2; WL I 24, 221, 357, u.a.

Daß die Philosophie Hegels als ganzer in fundamentaler Hinsicht unter der Thematik "Überwindung der Vorstellung" angegangen werden kann, beweist die jüngst erschienene Arbeit von M. Clark: *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel.* (The Hague 1971).

10. Vgl. Enz. Vorwort zur 3. Auflage S. 27 und § 11; Rel. I Ms 292.

11. Vgl. Anmerkungen der Herausgeber, Enz. S. 471, mit dem Hinweis auf Röm 3,4.

In den Vorlesungen über die Philosophie der Religion ist das Problem der Überwindung der Vorstellung die Hauptthematik und die "Vorstellung" der Schlüsselbegriff der religionsphilosophischen Darstellung, weil Hegel - wie bereits in der Enzyklopädie - der Religion die Vorstellung zuordnet, jedoch hier in der Religionsphilosophie ausdrücklicher und in ausführlicher Darstellung. Zwischen Religion und Vorstellung besteht ein Verhältnis besonderer Affinität, ebenso wie zwischen Kunst und Anschauung, Philosophie und Denken¹².

Wie sind diese Zuordnungen zu verstehen? In der Enzyklopädie findet die Vorstellung ihren systematischen Ort in der Psychologie, bei der Darstellung des subjektiven Geistes¹³. Anschauung - Vorstellung - Denken konstituieren hier die transzendente Struktur des Begreifens. Der Begriff einer Sache ist somit immer schon gerichtet nach dieser transzendentalen Struktur des subjektiven Geistes. Überall, wo Begreifen ist, finden wir diese Struktur.

Diese Struktur des subjektiven Geistes ist ebenso die Bedingung der Möglichkeit der dreifachen Selbstdarstellung des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie und nicht umgekehrt die Struktur des absoluten Geistes die Bedingung der Möglichkeit der Struktur des subjektiven Geistes. Nur auf Grund dieses Zusammenhanges kann Hegel die transzendentalen und realen Sphären in Entsprechung setzen: Kunst und Anschauung, Religion und Vorstellung, Philosophie und Denken. Nur auf

12. Vgl. Enz. "Der absolute Geist" §§ 553-577; Rel. I 279-302.

13. Vgl. Enz. §§ 451-464.

Grund dieses Zusammenhanges kann man die Frage nach der Überwindung der Vorstellung angemessen stellen und versuchen, sie zu beantworten.

Die Vorstellung soll überwunden werden. Bedeutet das, daß die Vorstellung ganz aufgehoben wird, oder was bleibt von ihr? Und wenn sie bleibt, wie ist das zu verstehen? Wenn die Vorstellung überwunden wird, ist damit zugleich auch die Religion aufgehoben? Eine vorläufige Antwort zeichnet sich schon auf Grund des bisher Gesagten ab, nämlich, daß in jedem Begreifen die Struktur Anschauung - Vorstellung - Denken enthalten ist, somit die Aufhebung der Vorstellung in und durch das Denken nicht identisch sein kann mit der Aufhebung der Religion in und durch die Philosophie. Letztere ist nur ein "Beispiel" der transzendentalen Aufhebung der Vorstellung in das Denken, wenn auch - infolge der besonderen Affinität von Religion und Vorstellung - ein ganz fundamentales.

Die allgemeine Interpretation der Hegelschen Philosophie geht dahin, daß am Ende nur die Philosophie herrscht. Auch die Religion, so wird gesagt und anhand der Enzyklopädie, in der die Philosophie systematisch an letzter und höchster Stelle steht, bewiesen, geht in Philosophie über. Daraus folgert man eine negative Einschätzung der Religion bei Hegel. Die vorliegende Arbeit möchte versuchen, anhand des Hegelschen Manuskripts nachzuweisen, daß die Aufhebung der Religion rein transzendental zu verstehen ist und daß die Religion von Hegel nicht nur nicht "beseitigt", sondern vielmehr zu neuer Blüte gebracht werden soll.

A. EXPOSITION DES PROBLEMS

I. Die Gliederung des Hegelschen Manuskripts und ihre Konstanten:

Begriff - Vorstellung - Kultus

Trotz mancher Mängel, die einem Manuskript anhaften, das, von Vorlesung zu Vorlesung weitergeführt, also nicht vorher im einzelnen genauer disponiert wurde, weist das authentische Kollegheft Hegels zu seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie eine überraschende Einheit und Geschlossenheit auf, im Gegensatz zu der Ausgabe von Lasson, die zwar einheitlich gegliedert ist, aber durch die Einarbeitung der Höرنachschriften von drei verschiedenen Semestern durch zahlreiche Wiederholungen und ihren Umfang von über 1000 Seiten den inneren Gang verdeckt, ja zum Teil sogar umstrukturiert.

Einen möglichen Einstieg in die Einheit des Hegelschen Denkens und somit in die Hauptproblematik der Hegelschen Konzeption einer Philosophie der Religion und in die Problematik der vorliegenden Arbeit bietet eine erste Analyse des Aufbaus dieses Manuskripts anhand der eigenhändigen Überschriften Hegels. Dieser Aufbau anhand der Überschriften scheint auf den ersten Blick zufällig, beinhaltet aber, wie ein genaueres Zusehen zeigt, die Markierung des begrifflichen Zusammenhangs des Ganzen.

Diese Überschriften Hegels zum Entwurf seiner Vorlesungen liegen uns ausführlich vor im Anhang der Lassonschen Edition¹⁴. Sie seien im fol-

14. Vgl. Rel. I 315 f, Rel. II 238, Rel. III 245-247, Rel. IV 235 f.

genden im Wortlaut und zusammenhängend wiedergegeben, um eine klare Übersicht zu ermöglichen¹⁵:

Einleitung

I. Teil. Begriff der Religion.

- a) Begriff der Religion überhaupt.
- b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts.
- c) Notwendigkeit dieses Standpunkts.
- d) Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie.

II. Teil. Bestimmte Religion (Endliche Religion).

a) Die unmittelbare Religion.

- α) Der metaphysische Begriff Gottes.
- β) Die konkrete Vorstellung.
- γ) Seite des Selbstbewußtseins. Subjektivität. Kultus.

b) Religion der Erhabenheit und Schönheit.

- α) Metaphysischer Begriff.
- β) Konkrete Vorstellung. Form der Idee.
- γ) Kultus.
 - α) Religion der Erhabenheit.
 - β) Kultus der Religion der Schönheit.
 - α) Geist des Kultus.
 - β) Kultus selbst.

c) Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

- α) Abstrakter Begriff.
- β) Gestaltung, Vorstellung des göttlichen Wesens.

15. Hegel benutzte manchmal arabische und manchmal griechische Buchstaben. Das wurde in der vorliegenden Gliederung vereinheitlicht. Die Überschriften selbst sind jedoch gleichlautend.

III. Teil. Die vollendete Religion oder offenbare.

a) Abstrakter Begriff.

b) Konkrete Vorstellung oder vielmehr Bestimmung, d.i. Entwicklung der Idee.

α) Gott ist Geist usw..

β) Die zweite Sphäre für die Vorstellung usw..

γ) Die dritte Sphäre ist usw..

c) Gemeinde, Kultus.

α) Standpunkt der Gemeinde überhaupt.

β) Sein der Gemeinde, Kultus.

γ) Vergehen der Gemeinde.

Die eindeutige Dreiteilung, sowohl in den Hauptteilen wie in fast allen Unterpunkten, ist als erstes Charakteristikum dieser Überschriften erkennbar. Doch nicht die Triplizität als solche - sie ist den Hegelschen Werken nahezu überall eigentümlich und verführte in der Hegelrezeption schon allzuoft zu einer voreiligen Vereinfachung und einseitigen Schematisierung - interessiert uns hier. Auch nicht so sehr die Einteilung der drei Hauptteile: I. Begriff der Religion, II. Bestimmte Religion, III. Vollendete Religion. Diese sind im allgemeinen aus der Lassonschen Edition bekannt und geben auf den ersten Blick einen nicht zu übersehenden Hinweis auf die Logik. Ihre Zusammenhänge finden an späterer Stelle die entsprechende Beachtung.

Was an diesen Überschriften am auffälligsten ist, sind vielmehr die immer wieder und in gleicher Folge auftretenden Begriffe der Unterpunkte:

Begriff - Vorstellung - Kultus. Außer im I. Teil, der ja auch als Ganzes unter das Thema "Begriff" gestellt ist - was nicht besagt, daß "Vorstellung" und "Kultus" hier nicht im Text selbst vorkommen, worauf später noch näher einzugehen ist - finden wir im II. und III. Teil, mit einer Ausnahme¹⁶, in allen Unterpunkten diese Reihenfolge.

Eine Fülle von Fragen stellen sich beim Aufweis dieser rein formalen Struktur. Warum gerade diese Leitbegriffe, diese Reihenfolge? Was bedeutet die Erststellung von "Begriff", wenn das Resultat der Hegelschen Intentionen der Begriff sein soll? Was die Mittelstellung von "Vorstellung", wenn die Vorstellung als Ausgangspunkt genommen wird, um zum Begriff zu gelangen? Was bedeutet "Kultus" als religionsphilosophische Kategorie in der Folge von "Begriff", der seinen systematischen Ort in der Logik hat, und von "Vorstellung", die der Sphäre der Psychologie zugeteilt ist? Was beinhaltet die Endstellung von "Kultus"?

Aus den Überschriften des Manuskripts lassen sich noch einige nähere Bestimmungen zu diesen Begriffen aufzeigen und von hier aus die Markierung des Weges, der weiter zu beschreiten ist. Der "Begriff" wird näher bestimmt als der "metaphysische", der "abstrakte", die "Vorstellung" als "konkret", der "Kultus" wird gesehen in Korrelation zu "Selbstbewußtsein", "Subjektivität", "Gemeinde". Halten wir uns an die bei Hegel geläufigeren Begriffe, so führt der Weg vom abstrakten Begriff zur konkreten Vorstellung und abschließend zum Kultus als einer rein religionsphilosophischen Kategorie.

16. Im II. Teil c) fehlt der dritte Unterpunkt. Doch behandelt Hegel auch hier den Kultus. Vgl. Rel. III 217-236.

Diese rein formale Analyse der Überschriften könnte als unbegründet, die Reihenfolge der aufgezeigten Termini: Begriff - Vorstellung - Kultus, als zufällig erscheinen. Doch weist Hegel in der Logik selbst auf den Sinn und die Bedeutung der Überschriften hin, indem er schreibt: "...die Überschriften und Einteilungen, die in diesem Systeme vorkommen, sollen für sich keine andere Bedeutung haben als die einer Inhaltsanzeige. Außerdem aber muß die Notwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede sich in der Abhandlung der Sache selbst vorfinden, denn sie fällt in die eigene Fortbestimmung des Begriffes" (WL I 37). Die Notwendigkeit des Zusammenhangs der einzelnen Überschriften hat die Darstellung des Ganzen aufzuweisen. Jedoch geben die Überschriften eine allgemeine Inhaltsangabe und als solche einen ersten Einblick in die eigentümliche Struktur und die allgemeine Problematik des Ganzen, wie im folgenden und in der ganzen Abhandlung gezeigt werden soll.

Wie diese Struktur näher zu verstehen ist, soll in einer textstrukturellen Übersicht über das ganze Manuskript aufgezeigt werden. Das scheint um so sinnvoller, ja sogar notwendig, weil der Text des Manuskripts uns in der Lassonschen Edition nur sehr zerstückelt vorliegt und nur wenigen Lesern in seinem eigentlichen Aufbau geläufig oder auch nur bekannt sein wird.

II. Die textstrukturelle Übersicht über das Manuskript

In der folgenden Analyse¹⁷ geht es primär darum, dem Gedankengang Hegels

17. Sie stützt sich vor allem auf die Arbeit von A. Chapelle: Hegel et la Religion. Annexes. (Paris 1967).

Schritt für Schritt nachzugehen und sowohl den Aufbau wie auch den allgemeinen Inhalt seiner Aussagen darzustellen, in Abgrenzung von den Hörernachschriften. Diese textstrukturelle¹⁸ Übersicht ermöglicht erst eine weitere Analyse der bisher aufgezeigten Begriffe in ihrem Zusammenhang und ihrem Zusammenspiel, sowohl untereinander als auch in ihrem Bezug zum Ganzen der Hegelschen Darstellung einer Religionsphilosophie¹⁹.

(I) Nach einer "Vorbemerkung" (Rel. I 1-6, 7b, 30a) und einer "Einführung" (7-28, 62), die einen vorläufigen Begriff des Gegenstandes und das Verhältnis von Religion und Philosophie darlegen, um das "allgemeine Bewußtsein" zum "Standpunkt der Philosophie" zu erheben, beginnt der I. Teil "Begriff der Religion" mit der "Einteilung" des Ganzen, erörtert am Begriff des Begriffs (63f, 74f, 80): Die Vorlesung handelt von der Vorstellung, Bestimmung und Vollen-
dung des Begriffs der Religion, von den Anfängen der Religionsgeschichte bis zur Gegenwart, bis zur christlichen Religion.

Die eigentlichen Ausführungen des I. Teils beginnen mit a) "Begriff der Religion überhaupt" (156), der aus der Vorstellung

18. Der Terminus "Struktur" wird in der vorliegenden Arbeit in verschiedenen Bedeutungen verwendet. An dieser Stelle ist damit primär der "Aufbau", und zwar der mehr äußere gemeint. Äußeres und Inneres sind bei Hegel dialektisch zu sehen. Deshalb kann hier auch nur von einer mehr äußeren Struktur gesprochen werden. Die innere Struktur ist bereits in ihr enthalten, kommt jedoch noch nicht adaequat zur Darstellung. Vgl. zu "Struktur" diese Arbeit, unten S. 65 ff.

19. Die Hervorhebungen in dieser Übersicht halten sich nicht an die des Manuskripts, schon um den Aufbau des Ganzen deutlicher zu kennzeichnen.

der objektiv - historischen Tradition genommen ist. Im ersten Schritt wird "der Begriff der Religion aus der Vorstellung" (63, 80, 156) "im allgemeinen" (162), "in konkreter Gestalt" (181) aufgezeigt. Als "Bewußtsein von Gott" (156) enthält er sogleich die zwei Momente, den Gegenstand, Gott, und das Bewußtsein, das Subjekt (156-159b). In einem zweiten Schritt folgen, in Abgrenzung von der traditionellen Vernunfttheologie und dem Subjektivismus, "die näheren Bestimmungen dieses Begriffs" (162): Gott ist Geist, und als solcher hat er wesentlich eine Gemeinde. Der Kultus ist das ewige Verhältnis des Menschen, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen (159c-162b). Drittens wird die konkrete Existenz der Religion in den Religionen aufgezeigt. In der Erkenntnis der genannten Bestimmungen liegen die Prinzipien, aus denen die Religionen der Völker gefaßt werden können und müssen (162c-164b).

Der Abschnitt b) "Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunktes" (176) legt die Dialektik dar, die auf der Ebene des Bewußtseins die Notwendigkeit der Religion ausmacht. Als erstes wird die äußere, subjektive Notwendigkeit als unangemessen (176-180a), sodann die innere, objektive Notwendigkeit als dem Begriff der Religion angemessen bewiesen (180b-181a). Drittens wird der "reine Begriff in seinen abstrakten, einfachen Momenten" (181) aufgezeigt: "Die Erhebung des Geistes zur Religion" (176) "als allgemeines Denken, als Empfindung, als Vorstellung" (187, Anm. 2) (187, 238-248, 164c). Auf dieser Ebene der Reflexion wird die Religion nur vom Standpunkt des Bewußtseins her definiert, selbst wenn dieses ein Bewußtsein des Spekultativen ist. Der Begriff bleibt hier also subjektiv und abstrakt.

Auf der dritten Ebene c) "Notwendigkeit dieses Standpunktes" (181)²⁰, handelt es sich nicht mehr nur darum, die Notwendigkeit dieses Begriffs darzulegen, sondern es geht um "die Erkenntnis seiner Wahrheit, daß er das Wahre und Wahrhafte ist" (164). Es ist der Übergang zur I d e e d e s B e g r i f f s durch die Vermittlung des ersten historisch-objektiven Moments mit dem zweiten subjektiven Moment (181). Die erste Analyse beweist die Wahrheit des objektiven Moments als Idee (181b-182), die zweite die des subjektiven Moments (182-184). Der dritte Schritt legt die Idee als absolute Notwendigkeit dar: Das Wahre hat "die Bedeutung des absolut Allgemeinen" (185-186, 279a).

Als Abschluß des I. Teiles stellt Hegel in d) "Das Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie" (279) dar. Der religiöse Standpunkt, die Wahrheit und das Selbstbewußtsein, ist ein "allgemeiner Standpunkt, der gemeinsame der Kunst, der Religion und Wissenschaft" (279). Der Unterschied betrifft nur die Form, "die Weise des Bewußtseins" (280). Der K u n s t entspricht die unmittelbare A n s c h a u u n g (280b-284a), der R e l i g i o n die V o r s t e l l u n g (284c-288b), der P h i l o s o p h i e das D e n k e n (288c-295a, 299-302).

Der I. Teil bringt also ein wohlgeordnetes spekulatives Ganzes, was man - verglichen mit der Lassonschen Ausgabe - kaum vermuten sollte.

20. Nach Lasson (Rel. I 315) sind die Punkte b) und c) nicht unterscheidbar. Bereits der erste Satz von b) sage, daß der wissenschaftliche Begriff in der Aufzeigung der Notwendigkeit bestehe. Bei genauer Lektüre der Texte kann man dieser Aussage nicht zustimmen. Vgl. dazu auch: A. Chapelle: Hegel et la Religion. I. La Problématique (Paris 1963). 236: "G. Lasson a signalé des répétitions dans ce manuscrit, en particulier à propos du culte et de la nécessité du concept de religion; il en a conclu à un certain désordre du texte. Ces reprises nous paraissent, au contraire, répondre au mouvement dialectique du concept de religion."

Vergleicht man innerhalb des Textes dieses I. Teils die einzelnen interessierenden Begriffe, so findet man auch hier ein fortschreitendes spekulatives Bestimmen derselben²¹.

(II) Der II. Teil "Bestimmte Religion (Endliche Religion)" (Rel. II 3) beginnt wie der I. Teil mit einer "Einteilung". Es wird "die Entwicklung des Begriffs" (Rel. II 3), "der Weg zum Begriff" (Rel. II 18) dargestellt und "in diesem Elemente" (Rel. II 3) die aus der Vorstellung der Religion aufgezeigten Momente: der Begriff Gottes, die Subjektivität des Selbstbewußtseins und der Kultus. Dieser II. Teil enthält die Grundzüge der Geschichte der Religion entsprechend den logischen Bestimmungen: Sein - Wesen - Begriff (Rel. II 3, 17-21).

Aus den bereits vorgelegten Überschriften des Manuskripts ist ersichtlich, daß Hegel im II. Teil sehr einheitlich vorgeht. Da außerdem die Lassonsche Edition hier dem Manuskript im Aufbau fast durchgehend folgt²² und die einzelnen Gedankenschritte dieses Teils des Manuskripts für unsere Arbeit von geringerer Bedeutung sind - auch wenn er seitensmäßig der umfangreichste Teil ist - soll nur auf wenige, nur dem Manuskript eigentümliche Strukturen hingewiesen werden, die uns dann auch im

21. Auch A. Chapelle weist darauf hin. Vgl. a.a.O. 236: "La comparaison, terme à terme, des dimensions, subjective et objective, de ces trois moments du concept est singulièrement révélatrice de cette dialectique de la religion et de la nécessité. La même constatation s'impose à propos du culte; envisagé d'abord dans son rapport à l'objectivité historique de l'économie du Salut, puis dans l'expérience de la conscience fidèle."

22. Auch die Überschriften bei Lasson halten sich im II. Teil fast durchweg an die Überschriften des Manuskripts. Vgl. Rel. II S.III f; Rel. III S. V f.

weiteren Verlauf der Arbeit noch Aufgaben stellen. Das beinhaltet vor allem den Aufweis der Momente: B e g r i f f - V o r s t e l -
l u n g - K u l t u s .

a) "Die unmittelbare Religion" (Rel. II 38) wird dargestellt in der Bestimmung des S e i n s , b) "Die Religion der Erhabenheit und Schönheit" (Rel. III 5) in der Bestimmung des W e s e n s , c) "Die Religion der Zweckmäßigkeit" (Rel. III 192) in der Bestimmung des B e -
g r i f f s , aber des noch endlichen Begriffs. Nach diesen logischen Bestimmungen entsprechen ihnen das Maßlose, die Notwendigkeit und die äußerlichen Zwecke.

(a) Jede Darstellung dieser endlichen Religionen beginnt mit dem a b -
s t r a k t e n , m e t a p h y s i s c h e n B e g r i f f G o t -
t e s dieser Stufen, der in Beziehung gesetzt wird zu den Gottesbeweisen, dem ontologischen (Rel. II 43-46), dem kosmologischen (Rel. III 20-22) und dem teleologischen (Rel. III 42-48)²³. Sie werden bewiesen als nur auf der Ebene des Verstandes, nur in Verstandesform dargestellt, nicht im Elemente des Gedankens selbst.

(b) "Unsere tiefere Vorstellung von Gott kann [freilich] diese Bestimmung sich nicht angemessen finden" (Rel. II 42f). Deshalb geht Hegel in einem zweiten Schritt über zur k o n k r e t e n V o r s t e l -

23. In den Hörernachschriften von 1824 stehen die Gottesbeweise an fast gleicher Stelle. Erst 1827 ging Hegel dazu über, sie zusammenfassend vorausszuschicken. Vgl. Rel. I Hn 207-225. Die Lassonsche Edition bringt sie sowohl zusammengefaßt im I. Teil: Begriff der Religion, wie auch nacheinander bei den jeweiligen geschichtlichen Religionen im II. und bei der vollendeten Religion im III. Teil.

l u n g der Religion auf jeder Stufe. Er zeigt in den konkreten Vorstellungen der geschichtlichen Religionen ihre Unangemessenheit und zugleich den spekulativen Begriff auf, der in denselben immer schon enthalten ist, entsprechend den schon gegebenen logischen Bestimmungen: Sein - Wesen - Begriff (Rel. II 58-63; Rel. III 56-76; III-149; Rel. III 207-210). Es werden zugleich auf jeder Stufe die Momente der Religion dargestellt: Gott - Bewußtsein - Kultus.

(c) Der dritte Schritt beweist auf jeder Stufe den K u l t u s in seinem bestimmten Begriff als "die Bewegung des Individuums, sich ... identisch zu setzen mit dem Absoluten" (Rel. II 68; Rel. III 90, 167; Rel. III 217), der aber in den endlichen Religionen - zwar "wesentlich" (Rel. II 74) - jedoch in dieser Form dem Bewußtsein unangemessen ist, ebenso wie der Begriff Gottes, dessen Bestimmtheit auf jeder Stufe der Kultus entspricht (Rel. II 68-71; Rel. III 90-103; 150-191; Rel. III 217-242).

In diesem II. Teil findet man bei genauer Lektüre eine überraschende Einheit in der Fortentwicklung und Bestimmung der im I. Teil eingeführten Begriffe, sowohl von "Begriff - Vorstellung - Kultus", wie auch von "objektivem Moment - subjektivem Moment - Identität beider" und "Anschauung - Vorstellung - Denken". Jedoch bringt erst der III. Teil die Vollendung der Begriffe" und damit den bedeutendsten Teil des Manuskripts für unsere These, die ja die Problematik der Überwindung der Vorstellung in das Denken, das "Auf-den-Begriff-Bringen", den Begriff des Begriffs der Religion, analysieren möchte.

(III) Folgen wir nun dem Aufbau des III. Teils "Die vollendete Religion oder offenbare". Beginnend wiederum mit einer "Einteilung" (Rel. IV 3-5, 37-60) und allgemeinen Charakteristik der vollendeten oder offenbaren Religion, folgt er sodann dem formalen Aufbau des II. Teils: Begriff - Vorstellung - Kultus²⁴. Dadurch wird bereits ein nicht zu übersehender Hinweis gegeben auf die wesentliche Korrelation der vollendeten Religion zu den endlichen, geschichtlichen Religionen.

Im ersten Unterpunkt a) "Abstrakter Begriff" (Rel. IV 37) legt Hegel in einem ersten Schritt die bereits im I. Teil genannten Bestimmungen Gottes auf der Stufe der vollendeten Religion dar: Gott ist die absolute Idee, der absolute Geist und als solcher "die Einheit des Begriffs und der Realität", "die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur", "der lebendige Prozeß" dieser Einheit (37f). In einem weiteren Schritt wird der a b s t r a k t e B e g r i f f Gottes, die abstrakte Bestimmung der absoluten Idee gegeben: Sie ist "die Einheit des Begriffs und des Seins" und beinhaltet "den sogenannten ontologischen Beweis vom Dasein Gottes". Dieser kann nicht geführt werden, indem man vom endlichen Sein auf das unendliche schließt, sondern es muß vom Begriff angefangen und zum Sein, zur Realität, übergegangen werden. "Im

24. Lasson hält sich in den Überschriften des III. Teils nicht an das Manuskript. Er bringt die sehr bekannte Einteilung: A. Reich des Vaters. B. Reich des Sohnes. C. Das Reich des Geistes, die den Werken entnommen ist. Wahrscheinlich stammt sie aus der Vorlesung Hegels von 1831, von der uns keine Hörernachschrift bekannt ist (vgl. Rel. IV 238f). Die inhaltliche Reihenfolge des Textes konnte aber beibehalten werden. Lasson bemerkt zum III. Teil (Rel. IV 234): "Die Anlage dieses Manuskriptteils ist von Hegel so klar durchgeführt worden, daß er sie in den späteren Vorlesungen durchaus hat beibehalten können. Es waren deshalb Umstellungen einzelner Abschnitte, die in den früheren Bänden unvermeidlich waren, hier nicht nötig." Das erweist sich als großer Vorteil für unsere hier durchzuführende strukturelle Übersicht, wie auch für die weiteren Analysen.

Begriff ist enthalten das Sein" (39-43).

Der zweite Unterpunkt b) "Konkrete Vorstellung" (53) entwickelt die dialektische Struktur der Bestimmung der absoluten Idee, des absoluten Geistes, als Identität des Begriffs und der Realität, wobei die Realität selbst die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht. In d r e i S p h ä r e n d e r V o r s t e l l u n g kann so die göttliche Idee betrachtet werden, "in deren jeder sie ganz, aber unterschieden nach der Bestimmung des Elements ist" (56).

(a) Einmal " i m E l e m e n t e d e s G e d a n k e n s " , "als Idee an und für sich": "Gott als dreieiniger" (56g-64). Gott ist Geist, er ist "Einer als unendliche Subjektivität, Einer in der unendlichen Subjektivität des Unterschiedes", "der ganze göttliche Begriff, Sohn und Gott, diese absolute Einheit als sich in ihren Unterschieden identisch für sich: die ewige Liebe" (57). Der Glaube nimmt unmittelbar diese spekulativen Denkbestimmungen des dreieinigen Gottes auf "nach den gegebenen, naiven, glücklichen Formen der Vorstellung". Nur wenn der Verstand seine Form in diese "spekulativen Vorstellungen" hineinbringt, bleibt der endliche Geist bei den Widersprüchen stehen. "Aber Gott, der eine Geist, ist es eben selbst, der diesen Widerspruch ewig aufhebt" (58). Deshalb finden wir bereits in den endlichen Religionen Spuren dieser Idee, doch als "Grundbestimmung" tritt sie erst auf in der vollendeten, offenbaren oder christlichen Religion (59).

(b) Sodann kann die göttliche Idee betrachtet werden in der zweiten Sphäre für die Vorstellung, " i m E l e m e n t d e s A n -

d e r s s e i n s " (88), in der Objektivität der Welt: "Gott als Schöpfer der Natur und der weise Erhalter derselben" (85-89). Das Verhältnis dieser zweiten Sphäre zur ersten ist dadurch bestimmt, "daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung" (85), als "das für sich negative Moment des Anderssein, Außersichseins" (86), als "die im Anderssein gesetzt Idee" (89). Die Idee ist an sich dieselbe, nur "die Vorstellung hält beide auseinander" (85). Die Identität und Nichtidentität Gottes und der Welt kann nur durch die immanente Fortentwicklung des Begriffs angemessen dargestellt werden. "Sowie die Welt in die Vorstellung tritt, tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein, aber wir müssen das Bewußtsein haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nichts angeht" (87).

(c) Die dritte Sphäre für die Vorstellung ist "die Objektivität als endlicher Geist, die Erscheinung der Idee an und in demselben", "in welcher das Göttliche ebensosehr zu seinem höchsten Außersichsein kommt, als es darin seinen Wendepunkt hat, und eben beides... ist dies M o m e n t d e r R ü c k k e h r s e l b s t " (95). Diese Aussagen beinhalten "die Geschichte der göttlichen Idee am endlichen Geist" (95), die selbst unmittelbar zwei Seiten hat: die Geschichte des endlichen Bewußtseins und die Geschichte Gottes. Diese Geschichte ist in dieser dritten Sphäre des weiteren gemäß ihrem Begriffe zu fassen.

In einer ersten Analyse wird "die erste Weise des Geistes" dargestellt (96-105, 121-126). Der endliche Geist ist n a t ü r l i c h e r M e n s c h , bestimmt nach der Einzelheit seines Daseins, in der Un-

mittelbarkeit des Seins, als individuelles Wollen und Begehren und der Natur ausgeliefert. Aber der endliche Geist ist nicht nur natürlicher, er ist zugleich nach dem Begriff des Geistes zu fassen. Als solcher hat er Selbstbewußtsein und steht im Widerspruch zum ersten Moment. Doch sind diese beiden Bestimmungen hier beim "anfangenden Geist" (99) als unmittelbar zu denken, im Begriffe bestimmt. Die Vorstellung hält diese Bestimmungen neben- und nacheinander. Sie stellt sich den "anfangenden" endlichen Geist vor zuerst als "Ebenbild Gottes" (99), dann in seiner Entzweiung im "Sündenfall" (121). Diese Vorstellungen enthalten wesentliche Momente der Wahrheit; jedoch kann "ein tief spekulativer Inhalt" nur durch das Auffassen des Begriffs der Sache, seiner Entwicklung und damit des inneren Gegensatzes, den er enthält und durch den er sich durchbewegt" (123), angemessen dargestellt werden.

In einem zweiten Schritt wird die "Erhebung des Geistes aus seinem natürlichen Willen", "aus dem Wollen der Einzelheit", analysiert (130-134). Diese Erhebung besteht darin, "daß der Mensch zum Bewußtsein des an und für sich Allgemeinen kommt und zwar als seines Wesens" (130). Es ist das Bewußtsein der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, daß der Mensch an sich die göttliche Idee in sich trage als seine "substantielle Natur" (130). "Dieses Bewußtsein vollendet die Religion als Erkenntnis Gottes als des Geistes" und "macht die höchste Stufe des geistigen Seins des Menschen aus" (131). Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur mußte in einem Individuum auf Erden erscheinen "als Gottes Sohn" (131), damit der Mensch "die unmittelbare Gewißheit und Gegenwart der Göttlichkeit" (132) habe. Diese unmittelbare Gewißheit ist "die Weise, wie das Ist für das natür-

liche Bewußtsein ist". Der Vermittlung durch die Vorstellung fehlt dieses Ist. Erst im philosophischen Erkennen kehrt es wieder und ist so der Philosophie und der unmittelbaren Gewißheit gemeinschaftlich (132).

Der dritte Gedankenschritt stellt die endgültige Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus den Gottmenschen dar, "die Rückkehr zur ewigen Idee", jedoch nur in "einer Einzelheit" (164). Christus tritt auf als Lehrer, als Verkünder des Reiches Gottes (142-148). Sein Leben muß der Lehre angemessen sein, und so wird das Reich Gottes in ihm Wirklichkeit bis zum äußersten Punkt der Endlichkeit, der höchsten Entäußerung der göttlichen Idee, im Tode (155-162). Doch zu dieser Geschichte Jesu muß noch etwas hinzukommen: die Vollendung der Rückkehr. In der Vorstellung sprechen wir so von der Auferstehung und Himmelfahrt (163-164). Erst diese Vollendung ist die Wahrheit. "Dies ist das Ganze der Geschichte", jedoch nur die "der Einzelheit, wie sie an und für sich ist" (164).

Der dritte Unterpunkt c) "Gemeinde, Kultus" (175) bildet den Schluß des III. Teiles und zugleich den des ganzen Manuskripts. Einerseits bringt er somit die Synthese des I. und II. Teils und die der Unterpunkte a) und c) des III. Teils, andererseits mündet er als Schluß wieder in den Anfang, gemäß der immanenten Fortentwicklung des Begriffs. Dieser Abschnitt ist deshalb von fundamentaler Bedeutung für unsere Untersuchung. Da er alles bisher Dargestellte voraussetzt, ist er auch nur von diesem Ganzen her angemessen zu interpretieren. Er findet deshalb

erst am Ende dieser Abhandlung die entsprechende Beachtung²⁵. An dieser Stelle kann nur eine kurze strukturelle Übersicht geboten werden.

Im vorhergehenden Teil sahen wir die "Erhebung des Geistes", jedoch in seiner Einzelheit, Individualität, in Christus. Dieses wird zu Beginn dieses Unterpunktes nochmals zusammengefaßt. Dann folgt die Überschrift " S t a n d p u n k t d e r G e m e i n d e ü b e r h a u p t " (175-189). Inhaltlich enthält dieser Text die "Entstehung der Gemeinde" (183, 229). Die Einheit, die unendliche Vermittlung des subjektiven und objektiven Moments, wird betrachtet als unendliche "Liebe", als das "Dritte" (179). In diesem Dritten als der Liebe ist die Einheit der Vielen begründet, "die Einheit des Glaubens in der Vorstellung des Glaubens" (179). Es ist eine "Einheit schlechthin im Geiste", ist "der Geist und der heilige Geist" (180). Der Geist ist in der Gemeinde als "die unendliche Rückkehr in sich", "Vereinigung des unendlichen Gegensatzes". "Dies ist der Inhalt und die Anschauung und ist für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtsein "(181). Die Vorstellung erfaßt diese spekulative Aussage unter dem Bilde der "Ausgießung des heiligen Geistes" (181). Dies ist der Anfang, die "Entstehung der Gemeinde" (183).

Der nächste Schritt umfaßt das " S e i n d e r G e m e i n d e ", ihre "konkrete Existenz" (199-201, 208-213). Die Gemeinde ist eine Ge-

25. Die einzelnen Gedankenschritte sind in diesem, dem letzten Abschnitt des Manuskripts, deutlich zu erkennen und zu unterscheiden; nicht aber die genaue Bedeutung des Gesagten, weil die Sätze oft unvollständig sind. Deshalb auch kann dieser Abschnitt erst auf Grund der Analyse des ganzen Manuskripts angemessen gedeutet werden.

meinschaft des Glaubens. Der Glaube vereinigt in sich Objektivität und Subjektivität, denn er "beruht allein auf der Vernunft selbst, auf dem Geist" (200). Die Kirche gibt eine Lehre der Wahrheit, um den Glauben zu wecken. Sie hat zeitliches Dasein und ist darum eine "Organisation" (201) in der Welt. Ihr Fortbestehen verdankt sie jedoch dem Kultus (208-213). Die christliche Kirche wiederholt in den Sakramenten das Leben, Leiden und die Auferstehung Christ in den Gliedern der Kirche und vollzieht so im Genuß der Sakramente die Identifikation mit dem Göttlichen.

Abschließend spricht Hegel vom "Vergehen der Gemeinde" (229-231). Er weist - wie am Anfang - wieder hin auf den Standpunkt seiner Zeit: daß die Religion mit dem übrigen Bewußtsein entzweit ist. Die Philosophie kann die Versöhnung bringen, indem sie das Bedürfnis nach Rechtfertigung der Religion durch den Begriff befriedigt, indem sie die Vorstellungen durch und im Denken überwindet. Insofern kann gesagt werden, "daß die Religion sich in die Philosophie flüchten muß". Aber: "Vom Vergehen sprechen, hieße mit einem Mißton endigen" (231).

III. Die Gliederung der vorliegenden Arbeit

Nach der kurzen Analyse der Gliederung und dem Aufweis des strukturellen Aufbaus des Hegelschen Manuskripts können die wesentlichsten Aspekte

te, unter denen "das Problem der Überwindung der Vorstellung" angegangen werden muß, herausgestellt werden. Einen möglichen Weg dazu bietet die Betrachtung der Stellung, die die Vorstellung rein formal innerhalb der Struktur des ganzen Manuskripts einnimmt, sowie der unter diesen Gesichtspunkten mit der Vorstellung korrespondierenden Begriffe.

Im I. Teil trat die Vorstellung gleich zu Beginn auf: Der Begriff der Religion wird aus der Vorstellung aufgenommen. Die Vorstellung ist der **A u s g a n g s p u n k t** . Die Vorstellung ist die Voraussetzung, das Erste; aus ihr wird der Begriff der Religion genommen und nicht umgekehrt. Im Anfang ist die Methode des Ganzen enthalten; der Begriff der Religion aus der Vorstellung führt uns folglich zur Problematik der Methode im allgemeinen und näherhin zu den konkreten Bestimmungen des Begriffs der Religion, zu seinen Momenten und dem Anfang der immanenten Fortentwicklung des Begriffs.

Sodann fanden wir die Vorstellung in einer **M i t t e l s t e l l u n g** vor, einmal am Schluß des I. Teils in der Struktur: Anschauung - Vorstellung - Denken, zum anderen im II. und III. Teil in der Reihenfolge: Begriff - Vorstellung - Kultus. Ersteres beinhaltet die transzendente Struktur des Begreifens. Mit ihr ist die Frage nach den Entsprechungen der transzendentalen und realen Sphären verbunden: Anschauung - Kunst, Vorstellung - Religion, Denken - Philosophie. Die letztere Struktur knüpft die Vorstellung durch den Begriff an die sogenannten Gottesbeweise, von denen zur konkreten Vorstellung übergegangen wird. Der Kultus als eine religionsphilosophische Kategorie führt zur Frage nach dem Verhältnis von Vorstellung und Kultus, Religion und Philosophie. Da die

Reihenfolge Begriff - Vorstellung - Kultus nur den II. und III. Teil gliedert, ist in diesem Zusammenhang auch der Begriff der Geschichte in Korrelation zur Vorstellung zu betrachten.

Erst nach dieser Analyse der Vorstellung der Vorstellung innerhalb der Struktur der Religionsphilosophie soll die Vorstellung und die Gesamtstruktur der Religionsphilosophie, nämlich die Vorstellung als das Auszeichnende der Hegelschen Darstellung einer Religionsphilosophie, erörtert werden.

B. D I E V O R S T E L L U N G A L S A U S G A N G S P U N K T

Der I. Teil des Hegelschen Manuskripts "Begriff der Religion" beginnt, wie bereits aufgezeigt, mit dem Begriff der Religion aus der Vorstellung. Drei Texte geben die genaue Formulierung dieses Ausgangspunktes. Der erste zu Beginn der "Einteilung" des Ganzen, der zweite am Ende dieser Einteilung, der dritte zu Beginn des Abschnittes a) "Begriff der Religion überhaupt". Um eine bessere Übersicht zu erreichen, seien diese im Wortlaut hier wiedergegeben:

"[Der] Begriff der Religion [wird] zunächst aus der Vorstellung oder aus der Wissenschaft als Voraussetzung aufgenommen, aber ferner [werden] auch die Hauptmomente der Notwendigkeit des religiösen Standpunktes [erfaßt]; dies [geschieht] im ersten sogenannten Beweis vom Dasein Gottes" (Rel. I 63).

"Dieser Begriff [wird von uns] ~~aus~~ aus der V o r s t e l l u n g zunächst [übernommen], um damit bekannt zu werden und näher mit dem [Gange], wie unsere Abhandlung angestellt werden wird. Aber ~~es~~ [ist] die N o t w e n d i g k e i t dieses Begriffs, d.i. des religiösen Standpunktes überhaupt [zu entwickeln]" (Rel. I 80).

"[Wir handeln zuerst von dem] Begriff der Religion überhaupt. Dieser Begriff [ist uns] aus der Vorstellung [bekannt; so] wissen wir zunächst, daß Religion Bewußtsein von Gott überhaupt [ist], dies Bewußtsein habe nun die Form von Gefühl, Vorstellung, Erkenntnis, Begriff, Wissen, oder welche es sonst wäre" (Rel. I 156).

Die beiden ersten Texte artikulieren zwei Gedankenschritte: 1. den Begriff der Religion aus der Vorstellung, 2. die Notwendigkeit des religi-

ösen Standpunktes. Der dritte Text als Anfang des Unterpunktes a) betont nur den ersten Gedankenschritt. Uns geht es vorläufig nur um diesen, den "Begriff der Religion aus der Vorstellung".

Vergleichen wir die Texte miteinander, so ergeben sich vor allem vier Aspekte, unter denen die "V o r s t e l l u n g a l s A u s - g a n g s p u n k t " betrachtet werden kann:

- I. Die Vorstellung als Voraussetzung.
- II. Die Vorstellung o d e r die Wissenschaft als Voraussetzung.
- III. Der Begriff aus der Vorstellung und die Methode der ganzen Abhandlung.
- IV. Die konkrete Gestalt der Religion aus der Vorstellung.

I. Die Vorstellung als Voraussetzung

Der Begriff der Religion wird zunächst aus der Vorstellung genommen. Was bedeutet hier "Vorstellung"? Warum nimmt Hegel a u s der Vorstellung den Ausgangspunkt? Wie versteht er den Begriff der Religion aus der Vorstellung als "Voraussetzung"? Wie begründet er diesen Anfang? Einen ersten Hinweis auf die Beantwortung dieser Fragen gibt die Einleitung zu den Vorlesungen selbst²⁶. Hegel bietet hier eine Zeitanalyse und in ihr verwoben eine "vorläufige Bekanntschaft" mit dem Gegenstand,

26. Vgl. Rel. I Ms 1-28, 30, 62.

der in der Religionsphilosophie abzuhandeln ist.

Abschließend faßt er diese Analyse mit folgenden Worten zusammen: "Der Religion steht so in unserer Zeit dies besonders entgegen, daß die Erkenntnis nicht mit ihr versöhnt ist. Zwischen beiden ist eine Scheidewand; das Denken will sich nicht an die ernsthaftete Betrachtung der Religion wagen und ein gründliches Interesse an ihr nehmen. Diesen Riß, dieses Hindernis hat die Religionsphilosophie hinwegzuräumen. Auf der andern Seite hat sie der Religion den Mut des Erkennens, den Mut der Wahrheit und der Freiheit zu geben " (Rel. I 28).

An dieser Zeitanalyse interessiert uns weniger, gegen wen, gegen welche Geistesströmungen, sondern an wen Hegel sich "einleitend" wendet, nämlich an das allgemeine Bewußtsein seiner Zeit. Dieses Bewußtsein seiner Zeit sieht er gespalten, uneins, unversöhnt. Ein "Riß" besteht zwischen der Religion, die sich im vorstellenden Denken bewegt, und dem eigentlichen Denken, dem "Erkennen", das in der Neuzeit sich an breite Gebiete der Empirie, jedoch nicht an den Glauben wagt²⁷. Von hier geht er aus. Dieses allgemeine Bewußtsein, diese allgemeine Vorstellung über Religion der Menschen seiner Zeit ist der Ausgangspunkt. Hegel will diesem das Denken vermitteln. Es ist dasjenige Bewußtsein, das die Gestalt seiner (= Hegels)) Zeit erreicht hat, als Ergebnis der Geschichte, der objektiv-historischen Tradition. Diese Gestalt, in der Sphäre der Psychologie

27. Hegel spricht in dieser Einleitung bewußt immer wieder vom "Erkennen". Die Religion ist be-kannt, aber nicht er-kannt. Vgl. dazu Phän. 28: "Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bek-annt ist, nicht erkannt." Vgl. ebenso WL. I 11.

betrachtet, ist für alle Menschen die Vorstellung, die "natürliche", "allgemeine" Vorstellung. A u s ihr wird der "Begriff der Religion im allgemeinen" genommen.

"Natürliche" Vorstellung bedeutet hier die allgemeine, übernommene Vorstellung, die "normale" Grundeinstellung des Menschen. Aus dem vorher Gesagten geht hervor, daß diese "natürliche" Vorstellung nicht zu jeder Zeit und bei allen Menschen gleich ist, sondern viele geschichtliche Stufen der Explizierung beinhaltet²⁸. Sie wird jeweils genommen als Ausgangspunkt und ist also eine Gestalt oder Form des menschlichen Bewußtseins neben andern, hier als Neben- oder V o r -stufen des eigentlich spekulativen, des philosophischen Denkens.

Hegel nimmt den Begriff der Religion a u s der Vorstellung des allgemeinen Bewußtseins. Das besagt, daß er zunächst oder anfangend die religiösen Begriffe aus dem allgemeinen Sprachgebrauch aufnimmt und aufnehmen muß, um sie im Gange der Abhandlung in ihrer spekulativen Bedeutung näher zu bestimmen. "Die Philosophie hat das Recht, aus der Sprache des gemeinen Lebens, welche für die Welt der V o r s t e l - l u n g e n gemacht ist, solche Ausdrücke zu wählen, welche den Bestimmungen des B e g r i f f s nahezukommen scheinen. Es kann nicht darum zu tun sein, für ein aus der Sprache des gemeinen Lebens gewähltes Wort zu erweisen, daß man auch im gemeinen Leben denselben Begriff damit verbinde, für welchen es die Philosophie gebraucht; denn das gemeine Leben hat keine B e g r i f f e , sondern V o r s t e l l u n - g e n , und es ist die Philosophie selbst, den B e g r i f f des-

28. Vgl. Rel. II und III "Die Geschichte der Religion".

sen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist" (WL II 357; Hervorhebungen von mir)²⁹.

Der Begriff der Religion aus der Vorstellung lautet nun: "Die Religion ist Bewußtsein von Gott" (Rel. I Ms 156). Diese Aussage ist nach Hegel gültig für alle Menschen. Bereits in der Vorbemerkung ist dieses die fundamentale Aussage: "Weil Gott... das Prinzip und der Endpunkt von allem und jedem Tun, Beginnen und Wollen ist, so haben alle Menschen von Gott ein Bewußtsein, von der absoluten Substanz als der Wahrheit, wie von Allem so von Ihnen selbst, von allem ihren Sein und Tun" (Rel. I Ms 2). Und in der Einleitung finden wir die weitere Ausführung: "Zunächst muß [nun] dies das bestimmte Bewußtsein über unsern Zweck [sein], daß die Religion [ein] in jedem Vorausgesetztes und Vorhandenes, der Stoff ist, den wir nur begreifen wollen. Es ist nicht darum zu tun, diese Grundlage hervorbringen [zu] wollen, sondern sie ist die Sache, die in jedem für sich vorhanden sein muß. [Es handelt sich] nicht [darum], ein der Substanz nach Neues, Fremdes in den Menschen hineinzubringen" (Rel. I Ms 8; Hervorhebungen von mir).

Der endliche Geist findet in sich selbst diese "Grundlage", sie ist "in jedem für sich" vorhanden. Hegel spricht im folgenden Abschnitt von der "Notwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur" (Rel. I Ms 9),

29. Überhaupt kann man sagen, daß Hegels Aufbau und Darstellung, infolge seines dialektischen Denkens, einen vorwegnehmenden Charakter hat. Der Anfang ist der allgemeine Standpunkt, sind Begriffe und Sätze aus der natürlichen Vorstellung. Erst die ganze Ausführung zeigt, wie die einzelnen Begriffe zu verstehen sind. Der Inhalt der Begriffe wird erst im Verlauf der ganzen Abhandlung gegeben und gefüllt.

und die Freiheit entscheidet, ob der Mensch davon abweicht, sich "abgesondert" (Rel. I Ms 10) davon stellt oder nicht. Es ist nicht Aufgabe der Philosophie, bzw. Religionsphilosophie, Religion im Menschen "hervorzubringen" (Rel. I Ms 10), zu "wecken" (Rel. I Ms 9).

Die Philosophie hat nur "die Religion, die i s t , zu erkennen und zu begreifen" (Rel. I Ms 10). Es ist also die Stufe der Unmittelbarkeit, d.h., innerhalb der Logik, die Stufe des reinen Seins, mit der Hegel hier beginnt³⁰. Diesem Element des reinen Seins entspricht in der Sphäre der Psychologie die Anschauung, das Gefühl, die Empfindung oder auch die Vorstellung. Hier in der Anfangsproblematik sind diese Begriffe auswechselbar³¹. Sie alle bezeichnen die abstrakte Unmittelbarkeit als U n t e r -stufe des Denkens, des philosophischen, dialektisch-spekulativen Denkens³².

II. Die Vorstellung o d e r die Wissenschaft als Voraussetzung

Der Begriff der Religion wird aus der Vorstellung o d e r aus der Wissenschaft als Voraussetzung genommen. Was bedeutet hier der Begriff

-
30. In Entsprechung dazu steht bei der Darstellung der Geschichte der Religion "Die unmittelbare Religion oder die natürliche". Vgl. Rel. II Ms 19.
31. Vgl. die Ausführungen zu "Anschauung", "Gefühl", "Finden" (Empfinden), "Vorstellung" in Enz. §§ 446f; in den Hörernachschriften Rel. I 82.
32. Vgl. den Hinweis Hegels auf die unterschiedliche Bezeichnung des Ausgangspunktes in WL. II 229. Hier wird der logische Ausgangspunkt: Sein und Wesen, in Entsprechung gesetzt zu: Gefühl, Anschauung oder Vorstellung.

der Religion aus der Wissenschaft als Voraussetzung? Diese Frage stellt uns vor die des Verhältnisses von Vorstellung und Wissenschaft, näherhin der Logik. Und dieses wiederum unter dem Aspekt des Anfangs, der Voraussetzung.

Die Darstellung der Religionsphilosophie innerhalb des Manuskripts geht nur im allgemeinen darüber Auskunft. Es findet, wie die Strukturanalyse gezeigt hat, am Anfang³³ wie auch in der ganzen Darstellung ein Uebergehen des Umschlagen von der allgemeinen Vorstellung, als Auswertung der Erfahrung, als Vorbegriff des Denkens, in den spekulativen Begriff statt. Wissenschaft wird hier gesehen als **S t a n d p u n k t**, als bestimmte Stufe des Bewußtseins, um einen Raum der Wirklichkeit - also die Religion - zu begreifen. Insofern kann gesagt werden, daß **a u s** dieser Stufe des Bewußtseins die Vorstellung des Gegenstandes, **d e r** **B e g r i f f** **d e r** **R e l i g i o n** **a l s** **V o r a u s s e t z u n g**, genommen wird. Hier steht also die Wissenschaft am Anfang, als Voraussetzung, als Standpunkt³⁴.

Unter diesem Aspekt: die Wissenschaft als Standpunkt, in ihrem Verhältnis zur Vorstellung, die am Anfang sich an das gewöhnliche Bewußtsein wendet, kann auch auf die Darstellung der Prämetaphysik verwiesen und eine Ähnlichkeit des Verfahrens aufgezeigt werden: Von dem "Standpunkt" der Wissenschaft aus - wenn sie das erscheinende Wissen zum Gegenstand

33. Vgl. den Anfang des "Begriffs im allgemeinen" in Teil. I Kap. 126, und diese Arbeit oben S. 18 ff.

34. Der Ausdruck "Standpunkt" kommt bei Hegel sehr häufig vor. Man konnte "Standpunkt" deuten als das Selbstverhältnis einer bestimmten Stufe des Bewußtseins, das es von sich aus über sich hat. Vgl. etwa "der Standpunkt der Anschauung" in Enz. § 136 Zusatz (St. 10, 177).

hat - kann das Ganze genommen werden "als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt" (Phän 66f).

Eine klar formulierte Analyse dieses Verhältnisses von Vorstellung und Wissenschaft als Voraussetzung finden wir im religionsphilosophischen Manuskript selbst nicht, wohl aber in den Hörernachschriften, und zwar sehr eindeutig und in vier verschiedenen Fassungen³⁵. Beim Begriff der Religion aus der Vorstellung wenden wir uns an unser "gewöhnliches Bewußtsein". Diese Betrachtung geschieht mehr auf "empirische Weise". Beim Begriff der Religion aus der Wissenschaft dagegen auf "spekulative Weise". "Bei der empirischen Weise nehmen wir etwas aus der Vorstellung unmittelbar auf und betrachten darin die Bestimmtheit. Auch bei der spekulativen Weise fangen wir nicht beim absoluten Anfang an, sondern beim ganz Konkreten, bei dem, was zur letzten Stufe gehört, und indem wir so beim Ende anfangen, haben wir zur Voraussetzung das übrige Ganze der Wissenschaft" (Rel. I Hn 80). Konkret verfährt Hegel am Anfang seiner Darstellung so, daß er beide Aspekte verbindet: den Begriff der Religion aus der Vorstellung des allgemeinen Bewußtseins und die bereits spekulative Weise³⁶.

Die Vorstellung als U n t e r -stufe des Denkens weist nach dem bisher Gesagten selbst v e r s c h i e d e n e S t u f e n auf. Einmal ist die Vorstellung des allgemeinen Bewußtseins, d.h. aller Men-

35. Vgl. die Hörernachschriften von 1824 und 1827 und die "Werke" in Rel. I 79f, 188f.

36. Vgl. Hörernachschriften, Rel. I 80: "Beide Weisen werden wir anwenden."

schen, gemeint, dann die Vorstellung des Philosophierenden, als Ergebnis eines langen Weges der Reflexion. Ferner können verschiedene Stufen der Vorstellung aufgewiesen werden innerhalb der ganzen Geschichte des Geistes³⁷. Die Vorstellung als Ausgangspunkt der Reflexion, als U n t e r -stufe des Denkens, entspricht der jeweiligen geschichtlichen Gestalt des Bewußtseins, sei es eines Individuums, sei es eines ganzen Volkes oder der ganzen Menschheit. Die Stufe des Bewußtseins kann gesehen werden als Auswertung des bisherigen Weges des Geistes, als Auswertung der Erfahrung. Diese ist nach Hegel die "dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm d e r n e u e w a h r e G e g e n s t a n d daraus entspringt" (Phän. 73). Diesem neuen Gegenstand entspricht auf der jeweiligen geschichtlichen Stufe der Begriff aus der Vorstellung.

In diesen Zusammenhang fällt noch eine weitere Frage. Wenn die Wissenschaft in der Religionsphilosophie bei dem anfängt, was zur l e t z - t e n Stufe gehört, als was ist diese Stufe zu begreifen? In der Enzyklopädie geht die Kunst voraus, und die Philosophie folgt auf die Religion. Andererseits behauptet Hegel: "Die Religionswissenschaft ist eine, und zwar die l e t z t e Wissenschaft in der Philosophie; sie setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat" (Rel. I Hn 79). Innerhalb der systematischen Darstellung der Enzyklopädie müßte die Religion daher nach der Philosophie selbst erst

37. Vgl. die entsprechenden Abschnitte "Konkrete Vorstellung" in der Geschichte der Religion und in der absoluten Religion.

dargestellt werden. Inwiefern ist die Religionswissenschaft Resultat der Philosophie und inwiefern die Philosophie Resultat der Religionswissenschaft? - Diese Frage wird uns noch am Ende unserer Abhandlung ausführlich beschäftigen. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß mit den a n d e r n philosophischen Disziplinen vor allem die Logik und die Systematik der Enzyklopädie gemeint sind. Ihre Struktur wird immer wieder bei den Einteilungen und auch inhaltlich vorausgesetzt³⁸.

Die Religionswissenschaft ist die letzte W i s s e n s c h a f t . Sie ist die letzte, nach Hegel "der krönende Abschluß". Aber vor allem ist sie selbst auch Wissenschaft, als e i n Kreis von Kreisen. Hier finden wir eine zweite Bedeutung von Wissenschaft. Die erste war die des S t a n d p u n k t e s , von dem ausgegangen wird. Die jetzige, zweite, hat die Bedeutung, daß sie die Ausführung, d e r W e g d e s G a n z e n i n s e i n e m W e r d e n ist. Das führt uns zur Problematik des Weges, d.h. der Methode.

III. Der Begriff aus der Vorstellung und die Methode des Ganzen

Der Begriff der Religion wird aus der Vorstellung genommen. Der gleiche Begriff macht uns "mit dem Gang der Abhandlung bekannt" (Rel. I 80),

38. Vgl. in bezug auf die Einteilungen Rel. I 183, Rel. II 18-21, Rel. IV 56, 85, 95. Auch aus den anfänglichen Erörterungen der Hegelschen Darstellung der Religionsphilosophie innerhalb des Manuskripts ist eindeutig ersichtlich, daß die enzyklopädische Systematik für das Verständnis dieser Schrift vorausgesetzt wird. Das bedeutet jedoch nicht, daß sich das Manuskript als ganzes bruchlos in diese Systematik einfügen läßt.

d.h. mit der Methode. Das Verhältnis von Begriff und Methode ist in der Hegelliteratur vielfach und immer wieder erörtert worden. Hier geht es nur darum, die Explikation der Methode innerhalb des Manuskripts darzulegen und von hier aus die Stellung und Bedeutung der Vorstellung als Ausgangspunkt hinsichtlich der Methode in den Griff zu bekommen.

Im Manuskript finden wir an zwei Stellen ausdrückliche Erörterungen über die Methode, und zwar einmal am Anfang des I. Teils bei der "Einteilung" des Ganzen, sodann bei der "Einteilung" der Geschichte der Religionen zu Beginn des II. Teiles. Der erste Text soll hier wegen seiner für die These dieser Arbeit fundamentalen Bedeutung im Wortlaut wiedergegeben werden³⁹:

"[Der] Begriff der Religion [wird] zunächst aus der Vorstellung oder aus der Wissenschaft als Voraussetzung aufgenommen, aber ferner [werden] auch die Hauptmomente der Notwendigkeit des religiösen Standpunktes [erfaßt:] dies [geschieh] im ersten sogenannten Beweis vom Dasein Gottes. Das Fernere, die ganze Abhandlung, selbst auch die unmittelbare Religion, ist nichts anderes als die Entwicklung des Begriffs und diese nichts anderes als Setzen, was in demselben enthalten ist, und dies Setzen macht die Realität des Begriffes aus, erhebt, vollendet

39. Dieser Text, gleich am Anfang des Manuskripts vorgelegt, beweist außerdem das im vorhergehenden Punkt Gesagte, daß die übrigen Wissenschaften, hier die Logik, sowohl für den Anfang als Ausgangspunkt im Sinne von Vorstellung als auch für die ganze Abhandlung im zweiten Sinne von Wissenschaft (das Ganze in seinem Werden), vorausgesetzt ist. - Der zweite Text über die Methode, der uns zu Beginn der Darstellung der geschichtlichen Religionen vorliegt, wird uns an späterer Stelle - im Zusammenhang von Vorstellung und Geschichte - beschäftigen. Siehe diese Arbeit, unten S. 168 ff.

denselben zur Idee. Dies Setzen [des bestimmten Inhaltes] ist ferner, insofern es zugleich einfacher Begriff, Bestimmtheit ist, die weitere Fortbestimmung des Begriffs und die ganze Abhandlung nichts anderes als die Vollendung der Bestimmung des Begriffs. Aber was ist die Vollendung der Bestimmung des Begriffs? Kann damit ins schlecht Unendliche fortgegangen werden? Vielmehr geht alle wahre Fortbestimmung in sich selbst zurück. Die Vollendung der Bestimmung des Begriffs ist nichts anderes, als daß der Begriff der Religion selbst g e s e t z t ist, Bestimmung nur Setzen dessen, was der Begriff bereits an sich ist, nur Verdoppelung desselben. Das ist Bestimmen, Unterscheiden überhaupt, näher als Realität, Objektivität, Gegenständlichkeit. Die Vollendung ist, daß der Begriff sich vollkommen gegenständlich geworden, in ihm das manifestiert ist, was er ist, [daß] seine Bestimmtheit er selbst, er für sich, er sich offenbar ist. D i e s [i s t] d i e a b - s o l u t e , w a h r h a f t e M e t h o d e d e s E r k e n - n e n s ." (Rel. I 63 f; Hervorhebung des letzten Satzes von mir).

Diese Erörterung steht - wie bereits erwähnt - innerhalb der "Einteilung" des ganzen Manuskripts. Ja, sie ist bereits die Einteilung, und zwar auf der Ebene des Begriffs: als Begriff an sich, Realität des Begriffs und Vollendung des Begriffs als Idee, entsprechend den nachfolgenden Ausführungen: Begriff der Religion, endliche oder bestimmte Religion und vollendete Religion. Der Begriff, seine Fortentwicklung und Vollendung, bestimmt, ja ist die Methode.

Der Begriff ist eine Dimension der Logik, er verweist an dieselbe. So heißt es bereits in der Vorrede der Phänomenologie: "Von der

M e t h o d e dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nötig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt" (Phän. 40; letzte Hervorhebung von mir). Eindeutig identifiziert hier Hegel die Logik mit der Darstellung der Methode. Seine Begründung für diese Identität ist eine Wesensaussage über die Methode: sie ist der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit dargestellt.

Die Methode ist die Logik selbst. In welchem Verhältnis steht die Methode als Logik zu den übrigen Teilen der Wissenschaft, zur Philosophie der Natur und des Geistes, insbesondere zur Religionsphilosophie? Wichtig ist, zu vergegenwärtigen, daß Hegel sich immer wieder gegen seine Methode als formalistisch gefaßte Triplizität gewandt hat⁴⁰. Sie ist kein "Schema", das von außen an die Sache herangetragen wird, sie ist identisch mit der Sache selbst.

Wie ist diese Identität von Methode und Logik einerseits und Methode und Sache, Realität andererseits zu verstehen? In der Einleitung der Logik findet sich im Zusammenhang mit Erörterungen über die Methode ein fundamentaler Hinweis zum Verständnis dieses Verhältnisses. Hegel erklärt dort: "Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beispiel von dieser Methode an einem konkreteren Gegenstande,

40. Vgl. Phän. 41, WL II 498, u.a.

an dem Bewußtsein, aufgestellt. Später an den anderen konkreten Gegenständen und resp. Teilen der Philosophie" (WL I 35; Hervorhebung von mir).

Hegel sieht hier das Verhältnis von Logik als Methode zur Realphilosophie als das eines **B e i s p i e l s**. Die Logik als Methode ist keine Anwendung, sondern die Abbreviatur des Ganzen, rein im Elemente des Gedankens, ja das Denken selbst. Die realen Sphären stehen nicht außerhalb der logischen Denkbestimmungen, sie sind vielmehr die Ausführungen, Darstellungen der logischen Struktur in einer anderen Sphäre⁴¹.

Im II. Teil des Manuskripts finden wir ein ähnliches Zitat über das Beispiel der Methode. Bei der Einteilung der Geschichte der Religionen heißt es: "Die mit der Natur des Begriffs schon bekannt [sind], werden dies näher verstehen, die andern hieran ein **B e i s p i e l** der **a b s o l u t e n , i m m a n e n t e n M e t h o d e** der Wissenschaft sehen, aus ihr die Natur des Prozesses, der Bewegung des Begriffs erhalten" (Rel. II 18; Hervorhebung von mir). Die Geschichte der Religionen ist ein Beispiel der Logik als Methode⁴². Diejenigen, denen die Logik bereits bekannt ist, sehen hier einen Beweis der logischen Methode. Die andern aber erhalten durch dieses konkrete Beispiel Zugang zur Logik⁴³.

41. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O. "Die Logik als Methode und Struktur" 48 ff. Bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß Puntel "Methode" als "Bewegung" und "Struktur" als "Bestimmtheit" faßt (52). Diese Differenzierung trifft auch für unsere Analyse zu, wie sich des weiteren noch zeigen wird.

42. Vgl. den Zusammenhang von Geschichte und Logik an späterer Stelle, unten S. 168 ff.

43. Vgl. auch Rel. I Hn 31 zur Bedeutung von Bedeutung. Es heißt dort: "Wir verlangen ein **B e i s p i e l** des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde" (Hervorhebung von mir).

Weiter könnten wir jetzt fragen, wenn die Religion innerhalb der enzyklopädischen Systematik in nächster Beziehung zur Selbstdarstellung des absoluten Geistes in der Philosophie - die ja wieder in den Anfang, in die Logik, einmündet - steht, worin liegt dann die Differenz der Methoden beider? Der Unterschied liegt weder im Gegenstand - für Religion und Philosophie ist er "die Wahrheit" (Enz. § 1) - noch im Ausgangspunkt - beide gehen aus von der Vorstellung, vom Begriff des Gegenstandes "aus der Vorstellung". Der Unterschied kann nur in der Sphäre als ganzer gefunden werden. Die Religion bewegt sich m e h r im Elemente der Vorstellung, die Philosophie im r e i n e n Elemente des Gedankens.

Nach L.B. Puntels Untersuchungen zur Einheit der Hegelschen Philosophie zeigt sich, daß auf Grund der Einsicht in die dreidimensionale Elementarstruktur der Philosophie Hegels die Methodenfrage ebenfalls dreidimensional, also logisch-noologisch-phänomenologisch, gestellt werden muß⁴⁴. Die Methode in der Dimension des Logischen ist "die Bewegung des Begriffs selbst" (WL II 486), rein im Elemente des Gedankens. Ihre Darstellung findet sie erst am Ende der Wissenschaft der Logik, d.h. sie ist die Bestimmung der absoluten Idee, die Bestimmung der letzten Stufe der Logik⁴⁵. Phänomenologisch wird die Methodenfrage ausführlich erörtert in der Phänomenologie des Geistes von 1807⁴⁶, noologisch in der

44. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O., 327 ff.

45. Vgl. WL II 483 ff.

46. Vgl. Phän. 40 ff, 70 ff.

Einleitung zur Enzyklopädie⁴⁷. In fast allen übrigen Werken, insbesondere in den Vorlesungen, geht Hegel auch auf die Methode ein. Er weist hier jedoch immer wieder auf die Logik hin als die eigentliche Darstellung der Methode. Gleichwohl muß gesagt werden, daß alle methodologischen Erwägungen auf die logisch-phänomenologisch-noologische Sphäre als auf die ursprüngliche Elementarsphäre der Methode zurückzuführen sind.

Das zeigt sich uns in eindeutiger Weise in den Vorlesungen zur Religionsphilosophie. Der aufgezeigte eindeutige Verweis auf die Logik ist dahin zu interpretieren, daß die Logik die Darstellung der Methode in ihrer Reinheit oder Einfachheit, eben in ihrer Logizität ist. Phänomenologisch ist von Methode zu sprechen, insofern bereits die erste Aussage über den abzuhandelnden Gegenstand in der Religion lautet, "daß Religion Bewußtsein von Gott überhaupt ist" (Rel. I Ms 156), und in dieser Bestimmung unmittelbar die beiden Momente: Gegenstand und Bewußtsein enthalten sind⁴⁸.

-
47. Vgl. Enz. §§ 1-18. Der von Puntel eingeführte Terminus "Noologie" (a.a.O. 168) bezeichnet zutreffender das in der "Psychologie von Hegel Gemeinte. Gegenstand der Psychologie ist "der sich in sich bestimmende Geist, als Subjekt für sich" (Enz. § 387), "der Geist als solcher" (Enz. § 440 A). Im weiteren Sinne wird der Terminus "Noologie" gebraucht für das Ganze der Psychologie (für den "theoretischen", "praktischen" und "freien" Geist, vgl. Enz. §§ 440-482), im engeren Sinne nur für den "theoretischen" Geist (vgl. Enz. §§ 445-468). Vgl. dazu diese Arbeit, unten S. 65 ff.
48. Der nachfolgende Text zu diesem Zitat (Rel. I Ms 156-164) ist fast ausschließlich phänomenologisch dargestellt. Vgl. die strukturelle Übersicht in dieser Arbeit, oben S. 17 ff. Insofern die phänomenologische Methode sich als Erfahrung erweist (vgl. Phän. 73) und diese wieder als dialektische Bewegung von Wissen und Wahrheit, Gegenstand und Begriff bestimmt wird (vgl. Phän. 69, 71), aus der "der neue Gegenstand entspringt" (Phän. 73), kann sowohl der "empirische Anfang" (Vgl. Rel. I Hn 79-126) als auch die ganze Geschichte der Religionen als Darstellung der phänomenologischen Methode gefaßt werden. Vgl. auch die Texte: Rel. I Ms 181, 183, 279, u.a. Vgl. auch die Hörernachschrift von 1824, wo ausdrücklich von der Religion als einer "Erscheinung des Geistes" gesprochen wird (Rel. I 150).

Sehr eindeutig zeigt sich in der Religionsphilosophie die noologische Dimension der Methode: Die Vorstellung soll überwunden, auf den Begriff gebracht werden. Die Methode erweist sich hier als das Tun des Geistes, als die Methode - im - Vollzug, als das Begreifen, als die Darstellung der Weise, wie der Geist als denkender tätig ist, als die fortschreitende Bewegung des subjektiven Geistes in seinen Momenten: Anschauung - Vorstellung - Denken. Insofern zwischen Kunst, Religion und Philosophie einerseits und Anschauung, Vorstellung, Denken andererseits ein Verhältnis besonderer Affinität besteht, muß zwischen der Darstellung dieser "Gegenstände" und der noologischen Methode eine fundamentale Entsprechung obwalten.

Fassen wir das Gesagte nochmals kurz zusammen: Der Begriff der Religion wird "aus der Vorstellung genommen", aus dem Gegebenen oder Vorgefundenen. Er macht uns mit dem "Gang der Abhandlung", mit der Methode, bekannt. Das Aufnehmen des Begriffs aus der Vorstellung ist bereits Denken, Denken in seiner Unmittelbarkeit, das jedoch zugleich in sich die Vermittlung enthält. Die Bestimmung des Begriffs ist "nur Setzen dessen, was der Begriff bereits an sich ist" (Rel. I Ms 64). Das Aufnehmen, die Fortentwicklung und die Vollendung der Bestimmung des Begriffs ist die "absolute" Methode. Der Aspekt des "Aufnehmens" des Gegenstandes aus der Vorstellung, hier der Religion als Bewußtsein von Gott, leitet die noologische Methode ein, bzw. ist dieselbe bereits. Die Methode der Religionsphilosophie, die zu Beginn des I. Teils des Manuskripts rein in den Bestimmungen der Logik gegeben wurde, erweist sich im Verlauf der ganzen Darstellung als primär in der Dimension der Noologie sich fortbewegende:

als Überwindung der Vorstellung durch das Denken⁴⁹.

Die Begründung dieser These kann die vorliegende Arbeit auch erst in ihrem ganzen weiteren Verlauf geben, entsprechend dem, was Hegel selbst zur Methode als Einheit von Fortgang oder Weiterbestimmen einerseits und Rückgang oder Begründen andererseits darlegt: "Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs, und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben ineinander fällt und dasselbe ist" (WL II 503)⁵⁰.

IV. Die näheren Bestimmungen der Religion aus der Vorstellung als Voraussetzung

Der Begriff der Religion wird aus der Vorstellung genommen, so "wissen

-
49. Daß nicht nur zu Beginn des Manuskripts, sondern auch im ganzen Verlauf der Abhandlung immer wieder von der Vorstellung ausgegangen wird, zeigt nicht zuletzt der letzte Teil, die Darstellung der vollendeten Religion. Noch hier finden wir ein ausführliches Kapitel über die "Sphären für die Vorstellung" (vgl. Rel. IV 53 ff).
50. Zu diesen Ausführungen über die Methode in ihren verschiedenen Dimensionen vgl. D. Henrich: Hegel im Kontext (Frankfurt 1971), vor allem: Anfang und Methode der Logik (73-94) und: Hegels Logik der Reflexion (95-156). Henrich kommt in seinen Analysen zu dem Ergebnis, "daß der Methodenbegriff Hegelscher Dialektik von der Wirklichkeit des Geistes nicht abzuschneiden ist" (156).

wir zunächst, daß Religion Bewußtsein von Gott überhaupt [ist]" (Rel. I 156). Dies ist die allgemeine Vorstellung von Religion: Bewußtsein von Gott. Bewußtsein ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet. Die F o r m e n dieses Bewußtseins können verschieden sein. Das weist Hegel bereits in der Phänomenologie auf, somit auch die Formen des Bewußtseins von Gott⁵¹. Religiöse Formen nennt Hegel hier "Gefühl, Vorstellung, Erkenntnis, Begriff, Wissen" (Rel. I 156). Um diese Formen geht es Hegel zunächst nicht, vielmehr darum, welche Bestimmungen in diesem Bewußtsein von Gott enthalten sind, wie der Anfang zu machen ist von diesem Begriff aus der Vorstellung und wie die Notwendigkeit dieses Anfangs und seiner Bestimmungen zu beweisen ist.

In der Einleitung der Enzyklopädie heißt es deshalb: "Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zugute kommt, ihre G e g e n s t ä n d e , als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die M e t h o d e des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können... Die Philosophie kann daher wohl eine B e k a n n t s c h a f t mit ihren Gegenständen, ja sie m u ß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben v o r - a u s s e t z e n " (Enz. § 1; letzte Hervorhebung von mir). Eine Bekanntschaft mit der Religion muß vorausgesetzt werden. Doch der Text führt weiter aus: "Aber bei dem denkenden Betrachten gibt's sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die N o t w e n - d i g k e i t seines Inhalts zu zeigen, sowohl das S e i n schon

51. Was bei Hegel "Form" bedeutet, wird an späterer Stelle noch erläutert. Siehe diese Arbeit, unten S. 94 ff.

als die Bestimmurgen seiner Gegenstände zu beweisen. Jene Bekanntschaft mit diesen ers heint so als unzureichend..." (Enz § 1; die beiden letzten Hervorhebungen von mir). Und in der Einleitung der Logik heißt es: "Eine Definition, mit der irgendeine Wissenschaft den absoluten Anfang macht, kann nichts anderes enthalten als den bestimmten, regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man sich z u g e g e b e n e r - und b e k a n n t e r m a ß e n unter dem Gegenstand und Zweck der Wissenschaft v o r s t e l l t " (WL I 30).

Der Gegenstand kann als bekannt vorausgesetzt werden, weil der Mensch Bewußtsein ist. Diese Bekanntschaft ist unzureichend, enthält jedoch in der Form der Vorstellung (oder auch des Gefühls) B e s t i m m u n - g e n . Deshalb - und auch, aber nicht nur, weil die übrigen Teile der Wissenschaften, insbesondere die Logik und Phänomenologie der Religionsphilosophie als Wissenschaft vorausgehen - kann Hegel den Begriff der Religion aus der Vorstellung als "Bewußtsein von Gott" weiter so darstellen: "Aber der Gegenstand, den wir betrachten, ist die Religion selber; in ihr aber t r e f f e n w i r s o g l e i c h die zwei Momente a n , den Gegenstand in der Religion und das Bewußtsein, Subjekt, den Menschen, der sich zu ihm verhält, die religiöse Empfindung, Anschauung usf." (Rel. I 156; Hervorhebungen von mir)⁵².

Die näheren Bestimmungen lauten also: der Gegenstand ist "Gott", das Subjekt der "Mensch"; der Mensch hat ein Verhältnis zu Gott als religiöse "Empfindung, Anschauung", später bezeichnet als "Kultus". Diese

52. Vgl. zu diesem Zitat die entsprechenden Texte der Hörernachschriften von 1824 (Rel. I 201-206) und von 1831 (Rel. I 157 Anm.1).

Momente treffen wir s o g l e i c h a n .

Der fortlaufende Text bringt dann noch weitere w e s e n t l i c h e Bestimmungen: die Menschwerdung Gottes, "als ein wesentliches Moment der Religion in der Bestimmung ihres Gegenstandes" (Rel. I 161), das Böse, als "absolutes Moment im Ganzen der Religion" (Rel. I 162), die Unsterblichkeit der Seele, "daß das Selbstbewußtsein des Geistigen selbst ewiges, absolutes Moment ist" (Rel. I 162).

Diese "konkrete Gestalt aus der Vorstellung" (Rel. I 182), "die näheren Bestimmungen dieses Begriffs" (Rel. I 162), machen unmittelbar den Inhalt der Religion aus. "Der konkrete Geist der Religion treibt sie, da sie in seinem Begriffe liegen, hiemit überall hervor, wo er existiert. Auf jeder Stufe erscheinen sie daher..." (Rel. I 162). Und ferner: "In der Betrachtung, Erkenntnis dieser Bestimmungen liegen die Prinzipien, aus denen die R e l i g i o n e n d e r V ö l k e r gefaßt werden können und müssen" (Rel. I 163). Nehmen wir einen Blick auf den II. Teil, die Geschichte der Religion, voraus, so zeigt sich uns, daß hier jeweils diese näheren Bestimmungen auftreten: Gott, das subjektive Moment unter dem Aspekt der Vorstellung, der Kultus. Ebenso auch die Menschwerdung Gottes, das Böse, die Unsterblichkeit.

Wo ist der Grund gegeben zu diesen näheren anfänglichen Bestimmungen? Worin zeigt sich ihre Notwendigkeit? - Einmal werden sie gewonnen aus der Dialektik des B e w u ß t s e i n s , das Bewußtsein selbst ist der Maßstab für die Übereinstimmung von "Wissen und Wahrheit" (Phän. 60). Hegel versucht, den "Standpunkt der Wissenschaft" dem "ge-

wöhnlichen Bewußtsein", das durch seine eigenen Voraussetzungen auf den Weg zur Wissenschaft genötigt wird, zu vermitteln. Das geschieht explizit in der Darstellung der Phänomenologie. Weil diese als Wissenschaft der Religionsphilosophie vorausgesetzt und zugleich, weil der Mensch durch die phänomenologische Struktur selbst immer schon bestimmt ist, kann Hegel auch in diesem Anfangstext sogleich den Begriff Gottes als Geist, Selbstbewußtsein, einführen: "Der Begriff Gottes ist seine Idee, sich selbst objektiv zu werden und zu machen. Dies ist in Gott als G e i s t enthalten: Gott ist wesentlich in seiner Gemeinde, hat eine Gemeinde, ist sich gegenständlich, und ist dies wahrhaft nur im Selbstbewußtsein; seine h ö c h s t e B e s t i m m u n g selbst ist S e l b s t b e w u ß t s e i n " (Rel. I 156; Hervorhebungen von mir).

Ferner können diese anfänglichen Bestimmungen gesehen werden auf Grund der vorausgesetzten Logik. Die Bestimmungen werden dem B e g r i f f der Religion entnommen, und zwar dem unmittelbaren Begriff, d.h. dem "Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände" (Enz. § 1). Deren Notwendigkeit zu beweisen, ist der Sinn der ganzen Darstellung. "Es ist daher antizipierend - in Rücksicht auf die wissenschaftliche Ableitung - daß von den angegebenen Momenten bei einer Religion gesprochen wird, in deren Bewußtsein von ihren Gegenständen sie noch nicht aufgegangen sind... Aber die B e s t i m m t h e i t selbst, in welcher diese Bestimmungen auf einem religiösen Standpunkt gesetzt sind, ist das P r i n z i p d i e s e r R e l i g i o n selbst, und in diesem Element müssen sie erscheinen" (Rel. I 163). Und in den Hörernachschriften von 1827 heißt es gleich am Anfang: " D e r B e g r i f f u r -

t e i l t ... Indem wir so diese zwei haben, kann in der Vorstellung vom einen wie vom andern ausgegangen werden" (Rel. I Hn 200; Hervorhebung von mir). Einmal geht das Urteil von Gott aus, das andere Mal vom Menschen. Hier werden die ersten Bestimmungen eindeutig expliziert auf der Ebene der Logik⁵³.

Diese Momente t r e f f e n w i r a n . Sie sind gegeben. Insofern bezeichnet Hegel später diesen ganzen Abschnitt als das "Objektive" (Rel. I 181). Wir treffen sie s o g l e i c h an. Sie sind von Anfang an gegeben, weil sie objektiv sind. Dieses Objektive ist der V o r s t e l l u n g gegeben, d.h. für die Vorstellung und in Form der Vorstellung. Deshalb können die Bestimmungen a u s der Vorstellung genommen werden, wobei - wie schon gezeigt wurde - die Vorstellung oft gesetzt wird für Anschauung oder auch Gefühl.

Was Hegel hier am Anfang der Darstellung der unmittelbaren Bestimmungen voraussetzt, ist somit letztlich die Struktur der Phänomenologie (Bewußtsein), der Logik (Begriff überhaupt) und der Noologie (Vorstellung), und zwar als ursprüngliche Elementarstruktur.

Die näheren Bestimmungen der Religion aus der Vorstellung konfrontieren uns noch mit einem weiteren Problemkreis: mit Hegels Äußerungen über die Sprache, bzw. über den "spekulativen Satz". Bereits bei den näheren Bestimmungen Gottes heißt es, daß der Begriff Gottes "in wahrhafter Spekulation" (Rel. I Ms 156) genommen werden muß. Die Sprache ist ein "Pro-

53. Vgl. auch die Hörernachschriften von 1824 (Rel. I Hn 188 ff). Ebenso Rel. I Ms 176-181: "Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts".

dukt" des theoretischen Geistes⁵⁴. Sie wird insbesondere der Vorstellung zugeordnet⁵⁵. Die Sprache des gewöhnlichen, gemeinen Lebens ist deshalb mit Zufälligkeiten behaftet. Jedoch: "Die Philosophie hat das Recht, aus der Sprache des gemeinen Lebens, welche für die Welt der Vorstellungen gemacht ist, solche Ausdrücke zu wählen, welche den Bestimmungen des Begriffs **n a h e z u k o m m e n s c h e i n e n**" (WL II 357). Denn: "In alles, was ihm ((= dem Menschen)) zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr dasselbe ist seine eigentümliche **N a t u r s e l b s t**" (WL I 10)⁵⁶.

Aufgabe der Philosophie ist es nun, die Sprache kritisch zu untersuchen, die Sprache des gemeinen Lebens in den "spekulativen Satz" "aufzuheben", oder kurz: den Begriff in den der Vorstellung entnommenen Worten zu er-

54. Vgl. Enz. § 444. Ebenso auch VG 166: "Die Sprache ist die Tat der theoretischen Intelligenz im eigentlichen Sinne, denn es ist die äußerliche Äußerung derselben. Die Tätigkeiten der Erinnerung, Phantasie sind ohne die Sprache nur erst innerliche Äußerungen."

55. In der Enzyklopädie findet die Sprache ihren systematischen Ort bei der Darstellung der Vorstellung. Vgl. Enz. §§ 456-460.

56. In religionsphilosophischer Hinsicht finden wir eine bemerkenswerte Begründung der These, daß das Logische, bzw. Wahre in der Sprache enthalten ist, in VG 78: "Aber in der Vorstellung ist die Vernunft das Vernehmen der Idee, schon etymologisch das Vernehmen dessen, was ausgesprochen ist (Logos), - und zwar des Wahren. Die Wahrheit des Wahren - das ist die erschaffene Welt. Gott spricht; er spricht nur sich selbst aus, und er ist die Macht, sich auszusprechen, sich vernehmlich zu machen. Und die Wahrheit Gottes, die Abbildung seiner ist es, was in der Vernunft vernommen wird."

kennen⁵⁷. Man muß deshalb "die Anstrengung des Begriffs" auf sich nehmen. Denn: "Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her rasonniert" (Phän. 48).

Das "formale" oder "rasonnierende" Denken legt dem Satz "die Bedeutung seines Prädikats oder Akzidens" zu; das wahrhaft spekulative Denken jedoch "die Bedeutung seines Begriffs" (Phän. 52). Der Satz in seiner gewöhnlichen Bedeutung, in der Form des gewohnten Verhältnisses seiner Teile, wird zerstört; jedoch kehrt auch die philosophische Aussage zur Form des Satzes zurück, nur nimmt sie ihn jetzt in einer anderen Bedeutung⁵⁸.

In den Ausführungen über den spekulativen Satz in der Phänomenologie erläutert Hegel das Gesagte durch ein religionsphilosophisches Beispiel: "So ist in dem Satz: G o t t i s t d a s S e i n , das Prädikat d a s S e i n; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Sein soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen

57. Die Aufgabe der Philosophie, die Sprache kritisch zu untersuchen, formuliert Hegel ausdrücklich in WL II 357, und zwar im Hinblick auf Begriff und Vorstellung: "Es kann nicht darum zu tun sein, für ein aus der Sprache des gemeinen Lebens gewähltes Wort zu erweisen, daß man auch im gemeinen Leben denselben Begriff damit verbinde, für welchen es die Philosophie gebraucht; denn das gemeine Leben hat keine Begriffe, sondern Vorstellungen, und es ist die Philosophie selbst, den Begriff dessen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist."

58. Vgl. Phän. 52: "Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte; und diese Korrektion seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen."

sein; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt" (Phän. 51). Nach Hegel ist gerade das Wahre nicht oder nicht nur als Substanz, "sondern ebensosehr als S u b j e k t aufzufassen und auszudrücken" (Phän. 19). Das gilt vor allem für die Sprache, für den Satz: "Der S a t z soll ausdrücken, w a s das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang" (Phän. 53). Daher ist es zutreffender, vom Begriff Gottes "in wahrhafter Spekulation" (Rel. I 156) auszugehen: Gott ist Geist; "seine höchste Bestimmung selbst ist Selbstbewußtsein" (Rel. I 156). Dieser Bestimmung Gottes entsprechen dann der Kultus und die Lehre einer Religion⁵⁹.

Die näheren Bestimmungen der Religion werden dem Begriff aus der Vorstellung entnommen. Die spekulative Darstellung dieser anfänglichen Bestimmungen wird vermittelt durch die gewöhnliche Form des Satzes, oder, in einer anderen Dimension ausgedrückt: das begreifende Denken ist immer vermittelt durch die Vorstellung (bzw. Anschauung), der die Einfälle und Reflexionen entspringen. Was das begreifende Denken erfaßt, ist nichts anderes als gerade der Gesamtprozeß von Anschauung, Vorstellung und Denken. Dabei sind Anschauung und Vorstellung das "Medium" oder "Dasein" des den ganzen Prozeß erfassenden Denkens. Die Einfälle liegen zwar "außer der Sache" in dem Sinne, daß sie den Prozeß nicht vom Stand-

59. Zur Interpretation der Hegelschen Aussagen über die Sprache innerhalb der Phänomenologie des Geistes vgl. E. Heintel: Einführung in die Sprachphilosophie (Darmstadt 1972) 169-184. Zutreffend formuliert Heintel hier die Dialektik von Allgemeinem und Einzelem, von Sprache und sinnlicher Gewisheit.

punkt des begreifenden, des der Wahrheit allein angemessenen Denkens, sondern nur vom Standpunkt des anschauenden und vorstellenden Denkens aus betrachten und somit den Prozeß als solchen nicht erfassen. Aber die Einfälle und Reflexionen liegen "innerhalb der Sache", insofern sie das Dasein oder Medium des Begriffs und des Begreifens ausmachen. Dabei ist zu bedenken, daß die spekulative Darstellung sich in sehr differenzierter Weise im Medium der Anschauung und Vorstellung aufhalten kann. Hier, innerhalb der Religionsphilosophie, geschieht das Sich-Einlassen auf dieses Medium in sehr ausführlicher und ausdrücklicher Weise.

V. Zusammenfassung

Die Vorstellung wurde bis jetzt betrachtet als Ausgangspunkt. Es wurde eine Analyse gegeben von dem, was Hegel meint, wenn er sagt: Der Begriff der Religion wird aus der Vorstellung genommen. Mit diesem Ausgangspunkt wurde die Problematik der Wissenschaft als Voraussetzung, der Methode, des Anfangs und der näheren Bestimmungen dieses Begriffs eingeleitet.

Fassen wir nun noch kurz zusammen, wie sich uns hier die Vorstellung vorstellt. Einmal wird sie identisch gesetzt mit Anschauung, Gefühl, Empfindung. Sie wird gesehen als die Dimension oder das Element, in dem das gewöhnliche Bewußtsein sich aufhält, im Gegensatz zum philo-

sophischen, dialektisch-spekulativen Denken. Insofern ist sie e i -
n e Form oder e i n Element des e i n e n Denkens neben ande-
ren und kann bezeichnet werden als V o r -stufe des Denkens als Form.
Im Hinblick auf diese Bedeutung von Vorstellung kann allgemein gesagt
werden, daß die Philosophie nichts anderes tue, "als die Vorstellun-
gen in Gedanken zu verwandeln" (Enz. § 20 A), daß sie "Begriffe an die
Stelle der Vorstellungen setzt" (Enz. § 3 A).

Die Vorstellung als Vorstufe ist Denken, aber sie ist wohl zu unter-
scheiden von dem D e n k e n a l s F o r m : Anschauung - Vor-
stellung - Denken. Es gibt nur e i n Denken, aber zugleich
V e r s c h i e d e n h e i t im Denken. Die Vorstellung als Vorstu-
fe ist nicht identisch mit der Vorstellung als U n t e r -stufe des
Denkens als Form, d.h. des spekulativen, philosophischen Denkens. Da
die Vorstellung als Vorstufe den Anfang des philosophischen Denkens
ausmacht, gehört sie auch zur Philosophie als Wissenschaft; primär aber
ist sie die Form des Bewußtseins für alle Menschen.

Es sollen Begriffe an die Stelle der Vorstellungen gesetzt werden.
Freilich heißt es dazu: "Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der An-
schauung, des Begehrens, des Willens usf., insofern von ihnen g e -
w u ß t wird, überhaupt V o r s t e l l u n g e n genannt wer-
den" (Enz. § 3 A), kann man das Tun der Philosophie so formulieren.
Wenn das W i s s e n von den Bestimmtheiten für die Vorstellung
wesentlich ist, so ist der Übergang von der Vorstellung als Vorstufe
zur Vorstellung als Unterstufe des Denkens nicht genau zu fixieren.

Hegel selbst bringt diesen Übergang auch nicht ausdrücklich und ausführlich zur Sprache. Ein Hinweis liegt jedoch bereits im erwähnten Zitat: Das Wissen bezieht sich auf Bestimmtheiten, nicht auf Bestimmungen. Die Stufen der Vorstellung als Vorstufe und ihre Ferne bzw. Nähe zur Vorstellung als Unterstufe des Denkens entsprechen den Bestimmtheiten ihres Gehalts, d.h. der mehr oder weniger abstrakten Unmittelbarkeit.

Die Vorstellung als Vorstufe des Denkens liegt vor dem Denken als Form. In dieser Perspektive gehört sie einer anderen Dimension an als das Denken; so gesehen ist das Denken ihr Endpunkt. Die Vorstellung als Unterstufe des Denkens ist der Ausgangspunkt des Denkens als Form. Hegel spricht deshalb auch von vorstellendem Denken, ebenso von anschauendem Denken. Das Denken als Form weist in sich eine Gestuftheit auf, und Anschauung und Vorstellung unterscheiden das Denken in sich. Insofern die Vorstellung als Vorstufe das Denken als Endpunkt hat, ist sie bereits eine Stufe des Denkens als Form und somit eine Unterstufe.

Dazu sei abschließend das folgende Zitat aus der Einleitung der Enzyklopädie gegeben: "Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden. Wenn es aber richtig ist..., daß der Mensch durchs Denken sich vom Tiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine

V e r s c h i e d e n h e i t haben von dem in allem Menschlichen
tätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken,
so sehr es identisch mit demselben, a n s i c h nur E i n
Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, daß der durchs Den-
ken begründete, menschliche Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht
i n F o r m d e s G e d a n k e n s erscheint, sondern als
Gefühl, Anschauung, Vorstellung, - F o r m e n , die von d e m
Denken a l s F o r m zu unterscheiden sind" (Enz. § 2). Wie
"das Denken als Form" in seiner Abgrenzung von anderen Formen oder
Stufen des Bewußtseins und in seiner Identität mit denselben - es
gibt "an sich nur Ein Denken" - genauer zu deuten ist, soll in der
folgenden Analyse über die transzendente Struktur des Begreifens in
aller Ausführlichkeit aufgezeigt werden.

C. DIE TRANSZENDENTALE STRUKTUR DES
BEGREIFENS:
ANSCHAUUNG - VORSTELLUNG - DENKEN

Im vorhergehenden Teil ist die Vorstellung als Ausgangspunkt expliziert worden. Es wurde näher eingegangen auf den Anfang des Hegelschen Manuskripts, den Einstieg in die Thematik der Religionsphilosophie anhand des Begriffs der Religion aus der Vorstellung. Im zweiten Unterpunkt des I. Teils des Manuskripts "b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunktes" (Rel. I 176-181a, 187, 238-248, 164c), der, wie bereits die Strukturanalyse des Gesamttextes aufzeigte, insbesondere das subjektive Moment des Begriffs der Religion expliziert, und im vierten Unterpunkt des I. Teils "d) Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie" (Rel. I 279-302), finden wir, was das Manuskript betrifft, die ausführlichste Darstellung dessen, was Hegel unter "Vorstellung" innerhalb der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken, versteht⁶⁰. Diese Struktur enthält eine der wesentlichsten Aspekte dieser Untersuchung. Nur von ihr aus kann die Entsprechungsproblematik angemessen angegangen werden und damit zugleich unser Hauptanliegen, nämlich die Frage der "Überwindung der Religion" innerhalb der Hegelschen Darstellung einer Religionsphilosophie, die in der ganzen Geschichte der Hegelrezeption so vielfach erörtert, ja für die meisten Interpreten "der Stein des Anstoßes" innerhalb der Hegelschen Philosophie überhaupt wurde.

Tragen wir nun die wesentlichsten Aspekte zusammen, die sich aus der

60. In den späteren Vorlesungen, von 1824 und 1827, geht Hegel entschieden ausführlicher auf die Vorstellung ein. Vgl. Rel. Hn I 97-126, 292f, 295-299. Im übrigen können wir uns bei dieser Analyse, mehr als bei den bisherigen Untersuchungen, an den Text der Enzyklopädie halten, an die Einordnung und Bedeutung der Noologie innerhalb des systematischen Rahmens der Enzyklopädie und an ihre inhaltlich bestimmenden Aussagen über die Vorstellung der Vorstellung.

bisherigen Analyse ergeben, unter denen die Vorstellung innerhalb der Struktur des formalen Denkens zu betrachten ist:

Zunächst ergibt sich aus der Struktur Anschauung - Vorstellung - Denken der Gesichtspunkt der Mittelstellung. Die Vorstellung ist hier das m i t t l e r e E l e m e n t . Warum ist sie es und welche Bestimmungen enthält sie als solche? Sie ist abzugrenzen sowohl von der Anschauung als auch vom Denken. Jedoch ist sie vom letzteren nicht nur verschieden. Es ist nur ein Denken, und von hier aus ist die Vorstellung zu betrachten als Denken, als vorstellendes Denken, als U n - t e r - s t u f e d e s D e n k e n s . Es findet jedoch auch eine entgegengesetzte Bewegung statt, wie wir bereits bei der Darstellung der Methode als Beispiel sahen, von der Logik zur Realphilosophie, vom Denken zur Vorstellung. Dieses wäre dann unter dem Aspekt der R ü c k k e h r z u r V o r s t e l l u n g zu betrachten.

Vorbemerkung: Die Bedeutung von "Struktur", "Elementarstruktur" und "transzendente Struktur"

Der Ausdruck "Struktur" wurde in den bisherigen Erörterungen des öfteren erwähnt. Es war die Rede von der "transzendentalen Struktur" des Begreifens und von "elementarstrukturelem Verständnis" der Hegelschen Philosophie. Es scheint an der Zeit zu sein, zu diesen Begriffen eini-

ges Grundlegendes zu sagen, bevor die weitere, das bisher Gesagte vertiefende Analyse, die Vorstellung innerhalb der Struktur des Begreifens, dargelegt wird.

In allen Bereichen des Wissens und der Wissenschaften wird heute von "Struktur" gesprochen. Im philosophischen Bereich stehen die Untersuchungen von H. Rombach: Substanz System Struktur (Freiburg-München 1965f) und: Strukturäntologie (München 1971) an erster Stelle. Sie sind der Versuch, dem Terminus "Struktur" eine in fundamentalphilosophischer Hinsicht zentrale Bedeutung zuzuweisen. Auch in bezug auf die Interpretation der Philosophie Hegels setzt sich dieser Terminus mehr und mehr durch⁶¹.

Eingehen möchte ich hier jedoch nur auf das bereits erwähnte Werk von L.B. Puntel: Darstellung, Methode, Struktur (München 1971), das sich am ausführlichsten auf den Terminus "Struktur" in bezug auf Hegels Philosophie einläßt.

Unter "Struktur" versteht Puntel die "Bestimmtheit eines Geschehens, einer Dynamik oder einer Genesis" im Gegensatz zu "Methode" als "Bewegung"⁶². In den Hegelschen Werken kommt der Terminus "Struktur" selbst nicht vor, wohl aber finden wir inhaltlich gleiche Begriffe wie

61. Dies zeigen u.a. die Arbeiten von
J. Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* (Paris 1967).
P.-J. Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (Paris 1968).
L.B. Puntel: *Darstellung, Methode und Struktur* (München 1971).
J. Derbolav: *Über die gegenwärtigen Tendenzen der Hegelaneignung in Deutschland*. In: *Hegel-Studien* Bd.5 (Bonn 1969) 93-101.

62. Vgl. dazu L.B. Puntel, a.a.O., 18-20, Anm.18. Diese Anmerkung enthält auch eine zutreffende Stellungnahme zu Rombachs These, seiner Unterscheidung der Begriffe "Substanz", "System", "Struktur".

"Bau" und "Gerüst". Faßt man Struktur als Bestimmtheit, so kann nach Puntel in verschiedenen Hinsichten bei Hegel von Struktur gesprochen werden: einmal im Sinne von **E l e m e n t a r s t r u k t u r** als "die auf eine ursprünglichere oder 'einfachere' Bestimmtheit nicht weiter reduzierbare und allen weiteren Bestimmtheiten zugrundeliegende **U r b e s t i m m t h e i t** : die ursprüngliche Definition der Idee (des Denkens, des Begriffs, der Vernunft, des Geistes), oder, anders gesagt: die einfache Gestalt des **S i n n e s** " ⁶³. In dieser Hinsicht spricht Puntel von der logisch-phänomenologisch-noologischen Elementarstruktur der Hegelschen Philosophie, die auf der Gleichursprünglichkeit von Logik, Phänomenologie und Noologie beruht.

Im Ausdruck "Element" sind im Hinblick auf Hegels Terminologie zwei Bedeutungen zu unterscheiden. Erstens wird Element verstanden als "Dimension", als charakteristisches oder eigentümliches Milieu, als das "Worin" einer Sache. In diesem Sinne spricht Hegel vom Element des Denkens oder des Geschichtlichen. Sodann hat Element die Bedeutung von "Grundbestandteil", "Urkomponente", "Grundlage", "Rohstoff". Gemäß der ersten Bedeutung machen das Logische, das Phänomenologische und das Noologische drei Elemente aus, die aber in einem gleichursprünglichen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen. Gemäß der zweiten Bedeutung bilden diese drei Elemente als Einheit dieselbe Urkomponente aller realsystematischen Sphären, die Urstruktur des Ganzen.

Alle weiteren Bedeutungen von Struktur enthüllen sich als weitere

63. L.B. Puntel, a.a.O., 305.

"Spezifikationen" dieser ursprünglich grundsätzlichen Bedeutung⁶⁴.

Struktur besagt innerhalb des Logischen "die logische Bestimmtheit (den logischen Inhalt) der absoluten Idee (als absolute Form)"; innerhalb der Realsystematik "die realsystematische Gestalt (Sphäre) als die jeweilige (realsystematische) Gestalt(ung) oder den je-weiligen (real-systematischen) Inhalt der Idee"⁶⁵. In diesem Sinne kann von der Struktur des subjektiven Geistes und von der Struktur der Religion gesprochen werden. Struktur meint hier die jeweilige Bestimmtheit, die die Idee in dieser Sphäre oder als diese Sphäre erlangt.

Eine weitere Bedeutung von Struktur kann hinsichtlich der Gestalt des Gesamtsystems aufgezeigt werden, nämlich als "die jeweilige D a r - s t e l l u n g s a r t oder -dimension der Idee", z.B. als die enzyklopädische, die phänomenologische, die spekulativ-vernünftige Struktur des Systems. Es kann auch von der Struktur eines bestimmten Werkes gesprochen werden, etwa von der Struktur der Wissenschaft der Logik oder - wie in der vorliegenden Arbeit - von der Struktur des religions-philosophischen Manuskripts. Struktur bedeutet hier "die nähere literarische Bestimmtheit oder Form der Darstellung der Idee" auf der Grundlage oder innerhalb des durch die übrigen Bedeutungen schon be-

64. Vgl. etwa in bezug auf die noologische Struktur Enz. § 24 Zusatz 1 (Gl. 8, 84): "Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen usf. Dies alles sind nur weitere Specificationen des Denkens."

65. Vgl. etwa Enz. § 213, wo Hegel seine Ausführungen über die Idee beginnt: "Ihr ((der Idee)) ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält."

stimmten Rahmens⁶⁶.

Inwiefern kann nun von einem "transzendentalen Charakter" der Elementarstruktur gesprochen werden? Setzt sich nicht gerade Hegel allzu deutlich ab von Kants Transzendentalphilosophie? Gewiß setzt sich Hegel von Kant ab, hebt seine Philosophie auf, jedoch im doppelten Sinne von "Aufhebung". "Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich so viel als aufhören lassen, ein Ende machen" (WL I 94). Aufhebung besagt somit nicht nur "Zerstörung", sondern auch und wesentlich "Aufbewahrung". Die Frage ist nun, was eine aufgehobene Transzendentalität bei Hegel genau bedeutet.

Nur kurz sei auf die Antwort verwiesen, die Puntel auf diese Frage gibt⁶⁷. Er führt aus, daß in zwei grundlegenden Hinsichten von Transzendentalität der logisch-phänomenologisch-noologischen Sphären gesprochen werden kann. Einmal in dem Sinne, daß diese Sphären als Bezugs- und Schnittpunkt der logischen und aller realsystematischen Sphären die Bedingung der Möglichkeit für das Begreifen sind. Sodann in dem Sinne, daß diese Sphären jene Struktur ausmachen, die alle logischen und realsystematischen Inhalte "informiert", durchdringt oder sich in ihnen erweitert, wiederholt, erfüllt. In der Weise, wie diese Erfüllung der Struktur verstanden werden muß, unterscheidet sich Hegel

66. Vgl. zu den Bedeutungen von Struktur L.B. Puntel, a.a.O., 305-307.

67. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O., 170f.

kompromißlos von Kant. Der Inhalt bleibt der Struktur nicht äußerlich, er ist mit der Struktur koextensiv. Im Gegensatz zu Kant gibt es nach Hegel kein grundsätzliches Jenseits oder Außerhalb der Reichweite dieser Elementarstruktur, sondern nur ein vorläufiges, nämlich hinsichtlich des bloß formellen oder abstrakten Charakters dieser geistigen Struktur⁶⁸.

I. Die Vorstellung als das mittlere Element

Innerhalb der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken, nimmt die Vorstellung die Mitte ein. Sie wird deshalb häufig und immer wieder als "mittleres Element", als "synthetische Verbindung" bezeichnet. Was beinhaltet diese Bezeichnung? Die Vorstellung muß zum einen gesehen werden in Abgrenzung und Identität zur Anschauung, zum andern in Abgrenzung und Identität zum Denken.

1. Anschauung, Empfindung, Gefühl

Versuchen wir, kurz aufzuzeigen, wie die erste, unterste Stufe des

68. Eindeutig wird diese These u.a. belegt durch Enz. § 442: "Das Fortschreiten des Geistes ist *E n t w i c k l u n g*, insofern seine Existenz, das Wissen, in sich selbst das an und für sich Bestimmte, d.i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *a b - s t r a k t* oder *f o r m e l l* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *h e r v o r z u b r i n g e n*."

Denkens aufzufassen ist, welche Bestimmungen sie enthält. Im enzyklopädischen System wird diese Stufe bezeichnet als "Anschauung"⁶⁹. Die Anschauung wird bestimmt als die Intelligenz, die die "konkrete Einheit" zweier Momente ist: einerseits des unmittelbaren Sich-bestimmt-findens, des Gefühls, der Empfindung, des Sich-selbst-findens⁷⁰, der Erinnerung in sich⁷¹, andererseits des Inhalts der Empfindung, als ausser sich Seiendes in Raum und Zeit, welches die Formen sind, worin der Geist anschauend ist⁷². "Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äußerlich-seienden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außer-sichsein versenkt zu sein, ist A n s c h a u u n g " (Enz. § 449). Oder auch: Die Anschauung ist "das unmittelbar an Sinnlichkeit gebundene Wissen" (Enz. § 563). Es ist dies die erste Weise des "sich in sich bestimmenden Geistes, als Subjekt für sich" (= Noologie), in Abhebung vom Geist "an sich oder unmittelbar" (= Anthropologie) und vom Geist "für sich oder vermittelt" (= Phänomenologie) (Enz. § 387).

Es ist auffallend, wie hier die Momente der Anschauung bestimmt werden mit Hilfe von "Empfindung" und "Gefühl"⁷³. Wie ist das Verhältnis von

69. Vgl. Enz. §§ 446-450.

70. Vgl. Enz. § 446, 448.

71. Vgl. Enz. § 450.

72. Vgl. Enz. § 448.

73. Zur Unterscheidung bzw. Identität von Empfindung und Gefühl vgl. Enz. § 402 A: "Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; ... mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des F i n d e n s , d.i. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbsttischkeit, die darin ist, geht."

Anschauung zu Empfindung und Gefühl zu begreifen? Letztere finden beide ihren systematischen Ort bereits in der Anthropologie⁷⁴. Es muß doch seine Bewandtnis damit haben, daß die Anschauung nicht oder nicht primär auf die vorhergehende Stufe, die Phänomenologie, zurückgreift, ihre Momente aufnimmt und aufhebt⁷⁵. Es wurde auch schon in dieser Arbeit darauf hingewiesen, daß Hegel die Begriffe Anschauung, Gefühl, Empfindung oft gleichbedeutend gebraucht. Auf Grund welcher Bestimmung sind sie gleichbedeutend und in welchem Sinn können sie unterschieden werden? Es ist dies eine Frage von weitgehender Bedeutung für die These dieser Arbeit. Denn mit ihr ist die Frage verknüpft, auf welche Weise und inwieweit Hegel die Gefühlstheologie seiner Zeit, gegen die er sich in seiner Religionsphilosophie wendet, "aufhebt" im doppelten Sinne von Aufhebung.

Zu Beginn der Ausführungen über die Anschauung heißt es: "Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, als Bewußtsein im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem äussern Objekte ist, als Intelligenz aber ... sich selbst so bestimmt findet, ist sein dumpfes Weben in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein einzelner und gemein-subjektiver und

74. Vgl. Enz. §§ 399-402 ("Empfindung") und Enz. §§ 404-408 ("Die fühlende Seele").

75. Vgl. dazu etwa auch die oft in einer Folge auftretenden Begriffe: Gefühl, Empfindung, Anschauung, Vorstellung ..., etwa Enz. §§ 2, 2A, 3, 3A, 440A, 552, u.a.

erscheint so als fühlender" (Enz. § 446). Das erste Moment der Anschauung enthält die Bestimmungen Unmittelbarkeit, Einzelheit, Subjektivität schlechthin. Um der Unmittelbarkeit willen, in der der Geist "zunächst" ist, erscheint er als fühlender.

In einer Anmerkung zum zitierten Paragraphen weist Hegel auf die Unterscheidung von Gefühl auf der Stufe der Anthropologie und auf Gefühl innerhalb der Noologie hin: "Wenn schon früher (§ 399 ff) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das F i n d e n oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins oder der Leiblichkeit, hier ((= in der Noologie)) aber nur a b s t r a k t der Unmittelbarkeit überhaupt" (Enz. § 446 A). Die Unmittelbarkeit des Gefühls in der Sphäre der Anthropologie enthält wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins, in der Noologie ist es die abstrakte Unmittelbarkeit überhaupt. "Abstrakt", d.h. einmal in Abhebung vom natürlichen Sein oder der Leiblichkeit, die Unmittelbarkeit des "sich in sich bestimmenden Geistes, als Subjekt für sich" (Enz. § 387), sodann als Unmittelbarkeit der ersten Stufe des noologischen Geistes überhaupt. Die Unterscheidung bezieht sich also nur auf die unterschiedenen Bestimmungen der jeweiligen Sphären, innerhalb derer das Gefühl zur Darstellung gebracht wird. Ja, man kann sogar weitergehen und sagen, daß im Element der Anschauung als erster Stufe des Denkens als Form, der Noologie, die ganze Dimension der Anthropologie "wiederholt", auf einer höheren Ebene oder Stufe "aufgehoben" wird, aufgehoben im doppelten Sinne des Wortes. Das soll weiter und vertieft aufgezeigt werden.

In den Ausführungen über die Empfindung heißt es: "Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandeslosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmitttelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatz eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner besondern, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit beschränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Sein, dem qualitativen also und endlichen angehört" (Enz. § 400). Und weiter: "Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint" (Enz. § 400 A). Mit diesen Worten ist sehr Wesentliches über die Empfindung gesagt. Sie ist Quelle und Ursprung von allem Geistigen und Vernünftigen. Hegel hört nicht auf, immer wieder zu betonen, daß der Mensch sich vom Tier durchs Denken unterscheidet, und daß, wenn der Mensch auch die Empfindung infolge der Sinnlichkeit und Leiblichkeit mit dem Tiere gemeinsam hat, sie doch infolge der Geistigkeit des Menschen Erscheinung des Geistigen ist⁷⁶. Deshalb kann auch die menschliche Empfindung und Sinnlichkeit nur vom Prinzip des Geistigen her adaequat begriffen werden.

Die Aufhebung der Empfindung, bzw. des Gefühls, in die Anschauung ge-

76. Vgl. Enz. § 400 A.

schieht dadurch, daß diese geistige Bestimmtheit oder diese geistige Struktur in ihr aufgezeigt wird. Oder mit andern Worten: die Struktur der Anthropologie wird von der Struktur des Begreifens, der Noologie, abgelesen und nicht umgekehrt; denn die Anthropologie ist die Sphäre der Unmittelbarkeit des subjektiven Geistes schlechthin; sie ist die erste, unterste Sphäre bei der Betrachtung des subjektiven Geistes, "das empirische Erste", das zwar mit Recht als das Erste, "als anfangende Grundlage" genommen wird, von deren Bestimmungen zu sprechen jedoch antizipierend ist⁷⁷.

Dazu finden wir in der Enzyklopädie einen sehr aufschlußreichen Hinweis gleich zu Beginn der Philosophie des Geistes, wo einleitend von den verschiedenen Stufen des Geistes die Rede ist und ausdrücklich auf die Empfindung Bezug genommen wird: "Die k o n k r e t e Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigentümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besondern Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußern Natur der Fall ist... Die Bestimmungen und Stufen des Geistes... sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstraktern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z.B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherwise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstrakte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche usf., wesentlich

77. Vgl. Enz. § 442 A.

seine Stelle und sogar Wurzel zu haben und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten notwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nötig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu antizipieren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet..." (Enz. § 380)⁷⁸.

Wird von der höheren Stufe aus, hier der Noologie, die niedere, hier die Anthropologie, begriffen, so wird dadurch der Stoff oder Inhalt des Gefühls "als dem Geiste immanent gesetzt". Hier wendet sich Hegel ausdrücklich gegen die Gefühlstheologie seiner Zeit: "In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurteil, daß im Gefühl mehr sei als im Denken; insbesondere wird dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuiert. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich auch hier als das an und für sich Bestimmte der Vernunft ergeben; es tritt daher aller vernünft-

78. Vgl. auch in Enz. § 440 A die Betonung des Geistprinzips gegenüber der natürlichen Bestimmtheit und die Aufhebung der Empfindung in die Anschauung: "Die Psychologie betrachtet daher die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in Begierde und Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d.i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d.i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind seine Empfindungen, wie seine Anschauungen [es sind], welche in Vorstellungen, und so fort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden usw."

tige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit - sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjektives, Partikuläres ist" (Enz. § 447 A)⁷⁹.

An dieser Stelle wäre nun noch zu fragen, warum in der Noologie primär die Momente der Anthropologie aufgenommen, mit ihnen der Anfang gemacht wird, und nicht mit der im enzyklopädischen Rahmen gegeben^{en} (vorhergehenden Stufe, der Phänomenologie. Nach L.B. Puntel nehmen Phänomenologie und Noologie, sowie auch die Logik, innerhalb des Hegelschen Denkens eine Sonderstellung ein. Das wird unter anderem dadurch belegt, daß Hegel zu Beginn seiner eigentlichen philosophischen Tätigkeit den Entwurf zu seinem "System" mit der Phänomenologie des Geistes (1807) beginnt, in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1817) jedoch mit der Logik den Anfang setzt. Daß Hegel der Noologie eine Sonderstellung zuweist, ist schon durch die Tatsache einleuchtend, daß er den Selbstmanifestationen des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie die Sphären der Noologie: Anschauung, Vorstellung und Denken zuordnet. Der Rückgriff auf die Anthropologie bei der Darstellung der Anschauung belegt hier ebenfalls, daß der Phänomenologie und der Noologie eine Sonderstellung im Hegelschen Denken zuzuweisen ist⁸⁰.

79. Vgl. Hegels Aufhebung der Gefühlstheologie in dieser Arbeit, unten S.

80. Vgl. auch Enz. § 447: "Es tritt daher aller vernünftige (= Phänomenologie)) und näher auch aller geistige (= Noologie)) Inhalt in das Gefühl."^{201 ff.}

2. Von der Anschauung zur Vorstellung als dem mittleren Element

In der Anschauung, der ersten Stufe des formalen, begreifenden Denkens, wird die Anthropologie, die Empfindung, das Gefühl, aufgehoben im doppelten Sinne von Aufhebung: "jener Stoff ((wird)) vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben" (Enz. § 442 A). Er erhält vom Geiste "die vernünftige Bestimmung, das Andre seiner selbst zu sein" (Enz. § 448). So wird die erste Stufe des theoretischen Geistes, die Anschauung, bestimmt als unmittelbare "Erinnerung in sich" (Enz. §§ 449, 450).

Auf diese Bestimmungen der ersten Stufe des Geistes bezieht sich gleich der erste Paragraph über die Vorstellung, der hier wegen seiner grundlegenden Bedeutung ganz im Wortlaut wiedergegeben werden soll⁸¹: "Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das *I h r i g e* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies *Ihrige* noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *S e i n* ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in *s i c h s e l b s t a n s c h a u e n d* zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer *e i g e n e n Ä u ß e r l i c h k e i t i n s i c h z u s e i n*.

81. "Vorstellung" wird hier gesetzt zum einen als ein "Vermögen" der Intelligenz, sodann als ihre "Tätigkeit", drittens als ein "Produkt" der vorstellenden Intelligenz.

Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren g e f u n d e -
n e m Stoffe anfängt, so ist diese Tätigkeit mit dieser Differenz noch
behaftet, und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch S y n -
t h e s e n , die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begrif-
fes werden" (Enz. § 451). Gemeinsam mit der Anschauung hat die Vorstel-
lung den gefundenen Stoff; sie unterscheidet sich von ihr dadurch, daß
sie die Unmittelbarkeit, das Gefundene, verinnerlicht und die Subjektivität der Innerlichkeit dadurch aufhebt. Die Verinnerlichung oder Erinnerung geschieht dadurch, daß die Intelligenz den Stoff oder Inhalt "in
ihren e i g e n e n R a u m und ihre e i g e n e Z e i t"
oder "in die Allgemeinheit des Ich" (Enz. § 452) setzt.

Die Vorstellung ist die "Mitte" zwischen der Anschauung und dem Denken.
Die "Mitte" ist dynamisch zu verstehen, denn es ist im oben zitierten
Text die Rede vom "Weg" der Intelligenz "in" den Vorstellungen. Das wird
ebenso angezeigt von der rein formalen Aufteilung: Die Vorstellung wird
unterschieden in Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtnis, während
bei der Anschauung wie beim Denken keine weiteren Einteilungen stattfinden.
Bleiben wir beim Bild des Weges, so ist die Anschauung der Ausgangs-
p u n k t , das Denken der Ziel p u n k t . Die Wegstrecke verbindet
beide, "vermittelt" zwischen beiden. Hegel vergleicht die Wissenschaft
und ihre Teile gern mit einem Kreis von Kreisen. Nehmen wir den "Weg"
als "Kreis"⁸², so fallen Ausgangs- und Zielpunkt zusammen, ebenso kann
jeder Punkt des Kreises als Ausgang und als Ziel gesetzt werden. D.h.,
die Vorstellung enthält in sich als Mitte zwischen Anschauung und Denken,
als Weg oder Kreisbewegung beide zu verbindenden Momente. Sie ist die

82. Die Vorstellung wird explizit als Kreisbewegung dargestellt in
Phän. 533.

Sphäre der Vermittlung.

Warum kann die Vorstellung als "Mitte" bezeichnet werden, was bestimmt sie als "Mitte" oder "Sphäre der Vermittlung"? Dies soll näher aufgezeigt werden anhand der Aussagen über die Vorstellung als "Synthese". Im obengenannten Zitat werden die konkreten Produkte in der Vorstellung als Synthesen bezeichnet, und zwar auf Grund des Ausgangspunktes, der Anschauung und deren gefundenem Stoff, dem unmittelbaren Bestimmtsichfinden der Intelligenz.

In der Wissenschaft der Logik betont Hegel die Bedeutung der Kantischen Darstellung der synthetischen Urteile a priori, wendet jedoch dagegen ein, daß die Synthesis der Apperzeption nicht konsequent zu Ende gedacht sei. Schon der Ausdruck Synthesis verleite leicht wieder "zur Vorstellung einer ä u ß e r l i c h e n Einheit und b l o ß e n V e r b i n - d u n g von solchen, die a u n d f ü r s i c h g e - t r e n n t sind" (WL II 227). Für den Begriff oder die letzte, höchste Stufe des Denkens, Erkennens, der Vernunft ist dieser Ausdruck daher nicht angemessen, wohl aber für die Vorstellung. Das "Produkt" oder Ergebnis der Vorstellung als Synthesis besagt somit eine mehr äußerliche Einheit, oder auch eine "neutrale Einheit...", d.h. eine Einheit von solchen, die ursprünglich geschieden, nur äußerlich so verbunden" sind (WL II 440). Deshalb wird die Tätigkeit der Vorstellung oft synthetische "Verbindung"⁸³ oder sogar synthetische "Verknüpfung"⁸⁴ genannt, um gerade diese Äußerlichkeit hervorzuheben.

83. Vgl. Phän. 508, 532, 533.

84. Vgl. Phän. 507; Enz. §§ 455, 460, 461, 462 A, 463 u.a.

Wegen dieser mehr äußeren Einheit heißt es von der Vorstellung, daß sie in Raum und Zeit bleibt, wenn auch "in ihrem eigenen Raum und in ihrer eigenen Zeit" (Enz. § 452). Sie hält "das Widersprechende im Neben- und Nacheinander außereinander" (WL II 496). Oder auch: Sie "gibt den Momenten seines Inhalts ((d.h. des Geistes)) einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und aufeinander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen" (Enz. § 565). Wegen dieser äußeren Verknüpfung erhält die Vorstellung die Bestimmung, abstrakt zu sein, im Gegensatz zum gewöhnlichen Sprachgebrauch, wo gerade die Vorstellung als das Konkrete schlechthin benannt wird⁸⁵.

Was wird nun in der Vorstellung zu einer Synthesis verknüpft? Wie bestimmt sich ihr "Inhalt"? Die Benennung der beiden Momente, die die Vorstellung als ihren "Inhalt" aufnimmt, verbindet, weist auf einen sehr wesentlichen Sachverhalt hin. Bereits in der Phänomenologie des Geistes finden wir zahlreiche Aussagen über die Vorstellung als Synthese mit sehr differenzierten Bezeichnungen. So heißt es etwa: Die Vorstellung ist "die synthetische Verknüpfung des selbstbewußten und des äußern Daseins" (Phän. 507), "des Allgemeinen und Einzelnen" (Phän. 508), "der

85. Vgl. etwa EGPh 31: "Rot ist z.B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung, und wenn das gewöhnliche Bewußtsein vom Roten spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu tun habe; aber eine Rose, die rot ist, ist kein konkretes Rot, sie ist eine Einheit von Blättern, von Gestalt, von Farbe, von Geruch, ein Lebendiges, Treibendes, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isolieren, das sich auch zerstören, zerreißen läßt, und das noch in der Mannigfaltigkeit, die es enthält, ein Subjekt, eine Idee ist. So ist die reine abstrakte Idee in sich selbst nicht ein Abstraktum, leere Einfachheit, wie Rot, sondern eine Blume, ein in sich Konkretes".

sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens", "des Seins und Denkens" (Phän. 532), "des reinen Denkens und des Selbstbewußtseins als solchen" (Phän. 533). Diese sehr unterschiedlichen Benennungen der beiden Sphären, die in der Vorstellung verknüpft werden, weist darauf hin, wie fundamental die Vorstellung gesehen werden muß. Zumindest was die Phänomenologie des Geistes - als Darstellung des "werdenden Wissens" oder "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" - betrifft, kann gesagt werden, daß die Vorstellung als Sphäre der Vermittlung schlechthin betrachtet werden muß, d.h. als die Sphäre, in der alle Menschen auf Grund des "Einen Denkens" (Enz. § 2)⁸⁶ denken, d.h. "alles" ist in der Vorstellung, "jeder Inhalt" ist in der Vorstellung.

Diese Annahme wird durch einen Text innerhalb der Phänomenologie des Geistes bei der Darstellung der offenbaren Religion erhärtet, wo von den "drei Momenten des Geistes" die Rede ist. Es heißt dort, daß die Vorstellung **e i n e** Bestimmtheit ist, insofern sie ein Moment unter anderen darstellt; sie ist die **g e m e i n s c h a f t l i c h e** Bestimmtheit, insofern in ihr als synthetischer Verbindung die beiden zu verbindenden Momente enthalten sind⁸⁷. Setzt man für "Bestimmtheit" "Struktur", so wird die Vorstellung hier einmal gesehen als **e i n** Moment in der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken, sodann als **d i e** Struktur des in allen Men-

86. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, daß in Enz. § 2 bei der Unterscheidung von philosophisch-spekulativem Denken und dem in allen Menschen tätigen Denken diese Unterscheidung "geknüpft" wird an die "Erscheinung" des Bewußtseins. Es kann sich also nur um eine mehr äußere Unterscheidung handeln.

87. Vgl. Phän. 533.

schön tätigen Denkens.

Inwiefern unterscheidet sich nun der "Inhalt" der Vorstellung von dem "Inhalt" der beiden zu verbindenden Momente? Eben durch die, wenn auch äußerliche Beziehung oder Einheit des einen Moments auf das andere, wobei es gleichgültig ist, wo der Anfang gesetzt wird, sei es beim Denken als solchem, sei es beim Sinnlichen, Einzelnen: "Vorstellung, der Inhalt mag ein Bildliches oder Begriff und Idee sein, hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach Gegebenes und Unmittelbares zu sein. Das S e i n , das S i c h - b e s t i m m t - F i n d e n der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des S e i n s und der A l l g e m e i n h e i t , die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das Eigne, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten Seins" (Enz. § 455 A).

3. Die Entsprechung von Vorstellung und Wesen

Bevor näher auf das Verhältnis von Vorstellung und Denken eingegangen wird, soll noch kurz hingewiesen werden auf die Entsprechung von der Vorstellung als dem mittleren Element der Noologie und dem Wesen als dem mittleren Element der Logik. Wenn die "Vorstellung" auf den "Begriff"

gebracht werden soll, so wird eine tiefe Korrelation zwischen Vorstellung und der Unterstufe des Begriffs, dem Wesen, bestehen⁸⁸. Schon die im vorhergehenden Punkt dieser Arbeit aufgezeigten Benennungen der in der Vorstellung zu verknüpfenden Momente als "Sein" bzw. "Begriff", "Idee" deuten eine fundamentale Affinität an.

Betrachten wir in der Wissenschaft der Logik die Darstellung des Übergangs vom Sein zum Wesen, so finden wir bereits hier überraschende Entsprechungen zur Darstellung des Übergangs von der Anschauung zur Vorstellung. So heißt es etwa: "Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein erinnert, durch diese Vermittlung findet es das Wesen" (WL II 3). Bei der Vorstellung wurde der Übergang dargestellt als "erinnerte Anschauung" (Enz. § 451), und das erste Moment der Vorstellung zeigte sich als "Erinnerung". Ferner heißt es in der Einleitung zum Wesen: "Das Wesen steht zwischen Sein und Begriff und macht die Mitte derselben, und seine Bewegung den Übergang vom Sein in den Begriff aus" (WL II 5; Hervorhebungen von mir).

Das Wesen, als "Mitte" zwischen der Unmittelbarkeit des Seins und dem reinen Begriff, ist die Sphäre der Vermittlung, das System der Reflexionsbestimmungen. In ihr werden alle gegensätzlichen Begriffe dargestellt,

88. Eindeutig artikuliert Hegel die Entsprechung von Wesen und Vorstellung als "vorausgesetzte Stufen" in WL II 223, wo er gegen Kants Transzendentalphilosophie Stellung nimmt. Es heißt dort: "Was nun erstens jenes Verhältnis des Verstandes oder Begriffs zu den ihm vorausgesetzten Stufen betrifft, so kommt es darauf an, welches die Wissenschaft ist, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu bestimmen. In unserer Wissenschaft, als der reinen Logik, sind diese Stufen Sein und Wesen. In der Psychologie sind es das Gefühl und die Anschauung, und dann die Vorstellung überhaupt, welche dem Verstande vorausgeschickt werden."

alle Kategorien "als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als **s e l b s t ä n d i g** annimmt und zugleich **a u c h** ihre Relativität **setzt**; - beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein **A u c h** verbindet und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint" (Enz. § 114 A). Das Neben- und Nacheinander zeigte sich uns auch bei den Bestimmungen der Vorstellung. Diese "Äußerlichkeit" der Einheit, der Verbindung, wird durch ein "Auch" gesetzt. In der Enzyklopädie (§ 20 A) heißt es in ähnlicher Weise von der Vorstellung, daß sie die Bestimmungen "in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße **A u c h** verbunden **n e b e n e i n a n d e r** beläßt". Statt "Verbindung" finden wir für die Sphäre des Wesens als Tätigkeit oder Bewegung ebenfalls die mehr das Äußerliche kennzeichnende Benennung "Verknüpfung": das Wesen ist "die noch unvollkommene **V e r k n ü p f u n g** der Unmittelbarkeit und der Vermittlung" (Enz. § 114; Hervorhebung von mir)⁸⁹.

Betrachten wir des weiteren das Fortschreiten, bzw. den "Übergang" vom Sein zum Wesen und den "Übergang" vom Wesen zum Begriff. Eigenartigerweise wird letzteres nicht als "Übergang" gekennzeichnet, sondern als "Entwicklung" (Enz. § 161). Das Fortgehen vom Sein zum Wesen wird ausdrücklich nur "Übergang in das Wesen" (WL I 397) benannt. Die unterschiedliche Bezeichnung des Fortschreitens des Begriffs von einer Sphäre oder Dimension zur nächsten führt uns tiefer zur Bedeutung und zum Verständnis des Wesens als "mittlerem Element" zwischen Sein und Begriff,

89. Vgl. dazu auch Rel. I Ms 293: Die Weise des Zusammenhangs, den die Vorstellungen unter sich haben, entspricht der der Reflexionsbestimmungen.

das als mittleres Element den "schwierigsten Teil der Logik" ausmacht⁹⁰, wie auch die Vorstellung als Mitte des noologischen Denkens am schwersten zu erfassen und darzustellen ist.

Das Fortschreiten vom Sein zum Wesen ist ein "Übergang"⁹¹, ja das Wesen, als "Bewegung" vom Sein in den Begriff, ist der Übergang selbst⁹². Was meint Hegel mit "Übergang"? Das Wesen hat einen Weg, "den Weg des H i n a u s gehens über das Sein oder vielmehr des H i n e i n gehens in dasselbe zu machen ... dieser Gang ist die Bewegung des Seins selbst. Es zeigte sich a n d i e s e m , daß es durch seine Natur sich e r i n n e r t und durch dies I n s i c h gehen zum Wesen wird" (WL II 3; Hervorhebungen von mir). In diesen Formulierungen zeigt sich deutlich, daß die Problematik des Überganges vom Sein zum Wesen nur zu begreifen ist als dialektisches Hinein- und Hinausgehen des Seins und des Wesens. Man kann überhaupt "nicht bei dem Sein, dem reinen Sein stehenbleiben; es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die N e g a t i o n alles Endlichen, eine E r i n n e r u n g und Bewegung voraussetzt ..." (ebd.). Vom reinen Sein zu sprechen ist antizipierend. Das reine Sein wird nur begriffen mit Kategorien, die ihren eigentlichen Ort in der Sphäre des Wesens haben⁹³.

Der Anfang der Logik des Seins, bzw. die Darstellung des reinen Seins in

90. Vgl. Enz. § 114 A.

91. Vgl. WL I 397, WL II 3, 5, 60, 240, 500, u.a.

92. Vgl. WL II 5.

93. Vgl. deshalb auch den Anfang der Darstellung des Seins in WL I 66. Hegel beginnt nicht mit einem Satz, sondern es heißt nur: " S e i n , r e i n e s S e i n , - ohne alle weitere Bestimmung". Ein Prädikat wird nicht gegeben.

seinen unmittelbaren Momenten: Sein - Nichts - Werden, war in der Hegelrezeption stets eine kaum oder nicht zu erklärende Aporie⁹⁴. Nicht diese Problematik des Anfangs als Ganzes interessiert uns an dieser Stelle, sondern die Ausführungen Hegels in seinen Anmerkungen zum "Werden". Das Sein als unbestimmte Unmittelbarkeit muß ebenso als Nichts gedacht werden; beide, Sein und Nichts, insofern sie jeweils in ihrem Gegenteil entstehen und vergehen, haben ihre Wahrheit im Werden. Zum Werden heißt es weiter: " Ü b e r g e h e n ist dasselbe als Werden, nur daß in jenem ((d.h. im Werden)) die beiden ((d.h. Sein und Nichts)), von deren Einem zum Andern übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Übergehen als z w i s c h e n ihnen geschehend vorgestellt wird" (WL I 79). Übergehen bedeutet Werden, insofern es mehr als Äußeres vorgestellt wird. Im Kontext wird es das "Dritte" benannt, das jedoch gleichfalls als das "Zwischen" vorgestellt wird oder als das Zweite⁹⁵. Die Abstraktion hält Sein und Nichts, jedes für sich, fest, "gegen das Übergehen geschützt", doch "durch die kritische Erkenntnis der Verstandesformen", die sich mit einseitigen Abstraktionen begnügen, ist zu beweisen, "daß weder Sein noch Nichts etwas Wahrhaftes, sondern nur das Werden ihre Wahrheit ist" (WL I 77 f).

Was hier eindeutig ausgesagt wird, ist, insofern das Werden oder der Übergang die Wahrheit von Sein und Nichts ist, nur von dieser Wahrheit

94. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die sehr einleuchtenden Interpretationen von D. Henrich: Anfang und Methode der Logik. In: Hegel im Kontext. (Frankfurt 1971) 73-94.

95. Zur Problematik der Einteilung bzw. Zahl vgl. Hegels Aussagen zur Triplizität und Quadruplizität und der Austauschbarkeit des Ersten, Zweiten, Dritten usf., "wenn man überhaupt z ä h l e n will", in WL II 497 f.

aus der Anfang der Logik des Seins angemessen interpretiert werden kann. In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in der Logik mit dem Sein als solchem gemacht wird, "ist der Übergang noch verborgen" (WL I 85)⁹⁶. Erst in der Logik des Wesens wird der Übergang zur Thematik. In ihr wird alles in ein Nach- und Nebeneinander der Reflexionsbestimmungen gesetzt. Die Darstellung der Logik des Seins geschieht nur vorwegnehmend, vorläufig, nur durch die via negationis. In ihr werden die Kategorien der Reflexion durch Bestimmungen qualifiziert, die den Reflexionscharakter jener Kategorien gerade aufheben sollen. Die via negationis ist der einzige Weg, die Logik des Seins, sowohl den Anfang derselben wie die ganze Sphäre des Seins, zur Darstellung zu bringen⁹⁷.

Das Fortschreiten vom Wesen zum Begriff wird ausdrücklich als "Entwicklung" thematisiert: "Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern **E n t w i c k l u n g**, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist" (Enz. § 161). Während das Übergehen des Wesens das Äußere, Nebeneinander, Unterschiedene als Unterschiedene beläßt, setzt der Begriff das Unterschiedene zugleich als das Identische. Insofern ist er nicht Übergehen, sondern Entwicklung an und für sich. Sein und Wesen sind "die Momente seines Werdens", "die genetische Exposition

96. Vgl. auch WL I 89: Der Übergang vom Sein zum Nichts ist "ohne weitere Reflexionsbestimmungen aufzufassen... Er ist unmittelbar und ganz abstrakt..."

97. Vgl. dazu D. Henrich, a.a.O., 85. Henrich weist hier die Negation der Reflexionsbestimmungen zu Beginn der Darstellung des Seins nach an den Ausdrücken: das Sein als "unbestimmte Unmittelbarkeit" und "Gleichheit nur mit sich".

des Begriffs" (WL II 213). Das Werden hat hier in der Sphäre des Begriffs die Bedeutung, "daß es die Reflexion des Übergehenden in seinen Grund ist, und daß das zunächst anscheinend Andere, in welches das erstere übergegangen, dessen Wahrheit ausmacht" (WL II 214).

Es findet hier die gegenläufige Bewegung statt: Sein geht über zum Wesen, das Wesen als Reflexion biegt zurück zum Sein. "Das Sein ist in seinem Übergange zum Wesen zu einem Schein oder Gesetztsein, und das Werden oder das Übergehen in anderes zu einem Setzen geworden, und umgekehrt hat das Setzen oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem Nichtgesetzten, einem ursprünglichen Sein hergestellt" (WL II 240). Dieser ganze Kreis der Bewegung ist der Begriff, er ist die "Entwicklung" des Ganzen. Das Wesen in seinem Nach- und Nebeneinander ist noch nicht die adaequate Darstellung der Wahrheit, ebenso wie die Tätigkeit des Geistes in den Vorstellungen noch nicht die adaequate Erfassung der Wahrheit sein kann. So heißt es in der Phänomenologie: "Die Darstellung des Geistes aber in diesem Element ((d.h. der Vorstellung)) hat denselben Mangel der Form noch an sich, den das Wesen als Wesen hat" (Phän. 536)⁹⁸.

II. Die Vorstellung als Unterstufe des Denkens

Die Vorstellung wurde in der Ausgangsproblematik gekennzeichnet als Vor-

98. Vgl. zum Verhältnis von Wesen und Vorstellung die ausführlichen Analysen von M. Clark: *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel* (The Hague 1971), insbesondere 68-110.

stufe und als Unterstufe des Denkens. Sie steht nicht nur v o r dem Denken⁹⁹, sondern ist bereits Denken, allgemeines Denken, vorstellendes Denken. Wie muß die Vorstellung als Unterstufe des Denkens näher gefaßt werden? - Die letzte Analyse zeigte die Vorstellung innerhalb der transzendentalen Struktur des Begreifens als "mittleres Element", als "synthetische Verbindung". Sie wies vor allem die Differenz und Identität von Anschauung und Vorstellung auf. In der folgenden Analyse geht es uns insbesondere um den Übergang von der Vorstellung zum Denken innerhalb der transzendentalen Struktur des Begreifens, d.h. um die Differenz und Identität von Vorstellung und Denken. Wie ist die Vorstellung als Unterstufe des formalen Denkens näher zu bestimmen und in welcher Hinsicht ist sie Denken, vorstellendes Denken?

Diese Problematik wird innerhalb des Manuskripts vor allem im I. Teil unter d) "Verhältnis der Religion zu Kunst und Philosophie" abgehandelt, ferner im III. Teil, der "offenbaren oder vollendeten Religion", wie es am Ende des I. Teiles heißt: "[Der] Unterschied der Religion von Philosophie und Kunst tritt selbst erst in der absoluten Religion [hervor], [wo] Religion sich zu ihrer Bestimmtheit vollendet. Bestimmtheit ist Inhalt" (Rel. I 302). Für die Erfassung dieses Unterschiedes von Religion und Philosophie ist, wie bereits gesagt wurde, die genaue Analyse und Bestimmung der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken von größter Wichtigkeit, insbesondere die Analyse der Vorstellung als Unterstufe des Denkens¹⁰⁰.

99. Vgl. Enz. § 20.

100. Wie bereits im vorhergehenden Teil finden wir auch für diese Analyse die zutreffendsten und klarsten Aussagen Hegels in der Enzyklopädie.

1. Das Denken als die Aufhebung und Wahrheit der Vorstellung

Die Vorstellung, bzw. Anschauung, muß als V o r -stufe und als U n - t e r -stufe des Denkens gefaßt werden. Es gibt jedoch nur e i n Denken; dieses eine Denken ist die Aufhebung und Wahrheit seiner Vorstufen. Es gibt nur ein Denken und dennoch zugleich eine Verschiedenheit im Denken. Insofern Anschauung, bzw. Vorstellung, vor dem Denken als Form anzutreffen sind, ist das Denken eine Stufe neben andern; insofern es aber "dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen" (Enz. § 467 A), ist das Denken nicht nur eine Stufe neben den andern, sondern die Wahrheit und Aufhebung seiner Vorstufen.

Das Denken wird in seinem Vollsinn nur erfaßt, wenn es als die Wahrheit der vorausgehenden Stufen gedeutet wird, d.h. Anschauung und Vorstellung sind die Vorstufen d e s Denkens selbst. Daher ist es berechtigt, von einem anschauenden, bzw. vorstellenden Denken zu sprechen, wie wir es in den Hegelschen Texten vielfach antreffen¹⁰¹. Diese Aufhebung der Vorstufen des Denkens durch das Denken als die Wahrheit seiner Vorstufen wird im allgemeinen von Hegel so formuliert, daß es die Aufgabe der Philosophie ist, die Vorstellung auf den Begriff zu bringen, Gedanken an die Stelle der Vorstellungen zu setzen. Wie bereits erwähnt, enthält die Einleitung zur Enzyklopädie bei genauer Lektüre nichts anderes als die Darstellung dieser Aufgabe der Philosophie, die Aufhebung der noologischen Vorstufen

101. Vgl. etwa Enz. § 74, 462; WL I 61, 67, 74, u.a.

in das noologische Denken, d.h. das Übergehen der Vorstufen in die Unterstufen des Denkens als Form.

Nehmen wir daraufhin nochmals den Anfang der Enzyklopädie. Es heißt dort in § 1: "Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den andern Wissenschaften zu Gute kommt, ihre **G e g e n s t ä n d e**, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, sowie die **M e t h o d e** des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen **v o r a u s s e t z e n** zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die **W a h r h e i t** zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, - in dem, daß **G o t t** die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der **N a t u r** und dem **m e n s c h l i c h e n G e i s t e**, deren Beziehung aufeinander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muß eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; - schon darum, weil das Bewußtsein sich der Zeit nach **V o r s t e l l u n g e n** von Gegenständen früher als **B e g r i f f e** von denselben macht, der **d e n k e n d e** Geist sogar nur **d u r c h s** Vorstellen hindurch und **a u f** dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht."

Dieser einleitende Text zur Enzyklopädie beschäftigte uns bereits bei der Frage nach der Methode innerhalb des religionsphilosophischen Manuskripts. Hier nun geht es primär um den abschließenden letzten Satz, der die Begründung der Hegelschen These enthält: Das Bewußtsein macht sich "der Zeit nach" Vorstellungen früher als Begriffe. Dieses ist wohl leicht

einsichtig und kaum zu widerlegen. Weiter aber folgt der wichtige Hinweis, daß der denkende Geist (= Noologie) nur d u r c h s Vorstellen hindurch und a u f dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen (= spekulativen, philosophischen Denken) fortgeht. Die Philosophie beginnt, setzt den Anfang bei den vorgefundenen Vorstellungen, geht von diesen "zunächst" fort zur "denkenden Betrachtung" (Enz. § 2). Die Philosophie "geht fort"; es ist ein Fortschreiten, ist die "Arbeit des Begriffs", das Denken, welches in vollem Ernst durchgeführt wird, "das Tiefere und Gründliche" (Rel. I 22) des begreifenden Denkens selbst, das "höhere Bedürfnis der Philosophie" (Enz. § 11)¹⁰².

Der denkende Geist kann " n u r " zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgehen, wenn er sich den Vorstellungen zuwendet, die Vorstellungen a l s Vorstellungen erkennt: in ihrer Unangemessenheit und in ihrer Wahrheit. So finden wir in der Enzyklopädie (§ 2 A) den Hinweis: "Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen - es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung - das D e n k e n überhaupt nicht untätig gewesen; die Tätigkeit und die Produktionen desselben sind darin g e g e n w ä r t i g und e n t h a l t e n . Allein es ist verschieden, solche vom D e n - k e n b e s t i m m t e und d u r c h d r u n g e n e Gefühle und Vorstellungen - und G e d a n k e n d a r ü b e r zu haben. Die durchs N a c h d e n k e n erzeugten Gedanken ü b e r jene

102. Beachte in diesem Zusammenhang die Polemik Hegels gegen seine Zeitgenossen, wo er häufig auftritt gegen den Unernst, die Bequemlichkeit, das Tote, die Äußerlichkeit des Denkens; vgl. etwa Enz. §§ 3 A, 5 A, Rel. I Ms 15, 26, u.a.

Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Raisonement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist."

Jeder Gehalt des Bewußtseins ist durchs Denken "begründet", vom Denken "bestimmt und durchdrungen", das Denken ist darin "gegenwärtig und enthalten". Wie ist das zu verstehen? Auf Grund welcher Bedingung und in welchem Sinne ist das Denken die Begründung, "Grundlage"¹⁰³, Bestimmung, Durchdringung schlechthin? Hegel gibt die Unterscheidung des Denkens und im Denken an mit Hilfe der Kategorien Form und Inhalt¹⁰⁴. Diese Aussagen sollen des näheren untersucht werden, um tiefer zu erfassen, daß und wie das Denken die Aufhebung und Wahrheit seiner Vorstufen ist, das Zentrum, "in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen" (Enz. § 467).

2. Das Denken als Allgemeines, als Gehalt und Form

Worin besteht nun der Unterschied des Denkens und im Denken? Der Gehalt soll jeweils der gleiche sein; der Unterschied könnte folglich nur in dem liegen, was Hegel "Form" nennt. Das Ganze ist das Denken; es ist das Allgemeine. Wie ist das Allgemeine als Inhalt (Gehalt) und als Form zu fassen?

Greifen wir einmal wieder zurück auf das Manuskript. Zu Beginn des Unter-

103. Vgl. Rel. I 238; WL II 223, 502, u.a.

104. Vgl. Enz. §§ 2, 466, 467, u.a.

punktes d) im I. Teil heißt es: "Der religiöse Standpunkt, die Wahrheit, abgeschlossen in sich als in das Wahre, als das Wesen und Gegenstand, und das Selbstbewußtsein, als für welches jenes sich und seines ganzen empirischen Bewußtseins, d.i. des Universums seiner Welt bewußt ist, - dieser Standpunkt [ist] ein allgemeiner Standpunkt, der gemeinsame der Kunst, der Religion und Wissenschaft, und es gehört zur Bestimmung des Begriffs der Religion, diese nähere Unterscheidung und Bestimmung festzusetzen: sie betrifft wesentlich die F o r m , in welcher die absolute Wahrheit in der Religion ist. Was diese näher betrifft, so muß hier an die früher gemachte Bestimmung erinnert werden, daß, wenn die Religion überhaupt in d a s D e n k e n d e s A l l g e m e i n e n und in ihm der Gegensatz dieser meiner Einzelheit zu vereinen gesetzt und die Einigkeit zunächst als meine Empfindung bestimmt worden, zugleich als wesentlich gefordert wurde ein Bewußtsein von diesem Inhalte, eine Gegenständlichkeit, Objektivität desselben. Die Form des Unterschiedes der Religion von Kunst und Philosophie fällt nun allein, d.i. zunächst, in die Bestimmung dieses objektiven Verhältnisses; denn eben es selbst ist die Unterscheidung oder die F o r m . Dies Verhältnis kann nun kein anderes sein als ein theoretisches, eine Weise des Bewußtseins; denn es betrifft die F o r m , die Objektivität als solche. [Es ist] die Bestimmung α) der unmittelbaren Anschauung, β) der Vorstellung, γ) des Denkens, [des] eigentlichen, des begrifflich spekulativen Denkens des Wahren" (Rel. I 279 f; Hervorhebungen von mir).

Hegel stellt hier die Behauptung auf, daß der religiöse Standpunkt ein

"allgemeiner Standpunkt" ist, der gemeinsame der Kunst, der Religion und der Philosophie. Er faßt diesen allgemeinen Standpunkt zuerst phänomenologisch auf: als Wahrheit und Wissen. Die Unterscheidung dieses Standpunktes bestimmt er mit Hilfe der logischen Kategorien Form und Inhalt, Objektivität und Subjektivität. Die "Objektivität als solche" ist die Unterscheidung oder die Form, ist ein theoretisches Verhältnis, eine Weise des Bewußtseins. Die näheren Bestimmungen werden noologisch gefaßt als Anschauung, Vorstellung, Denken.

Die Aussagen des zitierten Textes sind zahlreich und vieldeutig. Es soll vorerst nur eingegangen werden auf "das Denken des Allgemeinen", auf den religiösen Standpunkt als "allgemeinen Standpunkt". Das Denken ist das Allgemeine. In der Logik macht das Denken "die a l l g e m e i n e B e s t i m m t h e i t oder das E l e m e n t aus, in der die Idee als logische ist" (Enz. § 19 A). Dieses Denken als allgemeine Bestimmtheit weist in sich Stufen auf. In der Logik sind es die Sphären des Seins, des Wesens und des Begriffs, in der Noologie Anschauung, Vorstellung und Denken, in der Phänomenologie Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft.

Das Denken ist sowohl als Tätigkeit als auch als Produkt, als Gedanke, das Allgemeine¹⁰⁵. Die Stufen, Anschauung und Vorstellung, sind die Stufen der Erhebung zum Allgemeinen als Form. Während die Anschauung in der Bestimmung der Einzelheit verbleibt, vollzieht sich in der Vorstellung

105. Vgl. Enz. § 20.

der Übergang zur Form der Allgemeinheit. Das Denken selbst ist die reine Form der Allgemeinheit¹⁰⁶. Ist das Denken als formale Allgemeinheit erreicht, so bedeutet das, daß die vorausgehenden Stufen begriffen werden, auf den Begriff gebracht werden. Die formalen, reinen Begriffe dieser Stufen sind die der logischen Sphären des Seins und des Wesens. Alle Kategorien und alle Reflexionsbestimmungen sind als Denken, als Gedanken, allgemein im Sinne dieser Allgemeinheit als Form.

Konkret gesprochen im Hinblick auf die These dieser Arbeit heißt das, die Vorstellung als eine "Form" oder Ebene des Bewußtseins neben anderen, als V o rstufe des Denkens, wird durch das Denken oder das Allgemeine als Form in die Dimension des Denkens selbst erhoben, auf den Begriff gebracht, wird eingeholt in und durch das Denken als die Wahrheit seiner Vorstufen¹⁰⁷. Durch das Denken oder das Allgemeine als Form erhalten Anschauung und Vorstellung die Bedeutung, anschauendes und vorstellendes Denken, U n t e r stufen des Denkens zu sein.

Worin ist nun der Unterschied von anschauendem und vorstellendem Denken

106. Vgl. Enz. § 455 A.

107. "Form" bedeutet in diesem Zusammenhang "Element" oder "Dimension". - Es sei darauf hingewiesen, daß Hegel dem Begriffspaar "Inhalt-Form" einen bestimmten systematischen Ort im II. Teil der Logik zuweist (vgl. Enz. § 133 f; WL II 75 f). Beide gehören zu den Reflexionsbestimmungen und sind als solche dem eigentlichen Begriff unangemessen. Hegel setzt sich dadurch bewußt von Kant ab, dessen ganze Kritik der reinen Vernunft eine Anwendung von Form und Inhalt ist. Vgl. dazu etwa WL I 24: "Der bisherige Begriff der Logik auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntnis und der Form derselben oder der Wahrheit und der Gewißheit. Es wird erstens vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde."

als Unterstufen des Denkens und dem Denken als solchem zu fassen? Beide werden bestimmt vom Allgemeinen als Form. Der Unterschied kann daher nur im Gehalt, Inhalt, im Allgemeinen als Inhalt zu finden sein.

Die inhaltliche Allgemeinheit beruht auf der Höhe oder der "Bewährt-heit"¹⁰⁸ des Begriffsgehalts. Sie findet daher in der Logik erst in der Sphäre des Begriffs ihren eigentlichen, systematischen Ort¹⁰⁹. Von inhaltlicher Allgemeinheit kann deshalb auch nur gesprochen werden auf Grund der formalen Allgemeinheit und nicht umgekehrt. D.h. ohne das Denken als formale Allgemeinheit kann weder der ärmste noch der reichste Gehalt des Denkens erfaßt, erkannt, begriffen werden; man kann aber sehr wohl das formale Denken bestätigen, ohne zur Erfassung des reichsten Gehalts, d.h. zur inhaltlichen Allgemeinheit zu gelangen.

Die Aufhebung der Vorstufen geschieht durch die Veränderung der Form oder Ebene des Bewußtseins, der Art und Weise, wie der Inhalt in ihm ist. Sie ist eine Erhebung von der Partikularität zum Allgemeinen als Form¹¹⁰: "Durch das Nachdenken ((d.h. philosophische Denken)) wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittelt eine Veränderung, daß die wahre Natur des Ge-

108. Vgl. Enz. § 574.

109. Vgl. WL II 239 ff.

110. Vgl. dazu auch Enz. § 23 A, wo Hegel das philosophische Denken rechtfertigt mit dem Hinweis, daß es "der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben die ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes Ich, als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist" (Hervorhebungen von mir).

g e n s t a n d e s zum Bewußtsein kommt" (Enz. § 22). Das Nachdenken, das philosophische, das spekulative Denken, hat den gleichen Inhalt wie die allgemeine, natürliche Vorstellung aller Menschen. Jedoch nur durch das Denken als formale Allgemeinheit kommt die "wahre" Natur des Gegenstandes zum Bewußtsein. Dieses Denken ist "dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft..., als es in die S a c h e vertieft ist", es ist "nach dem Inhalte... nur in der S a c h e und deren Bestimmungen" (Enz. § 23 A). Dieses Sich-Vertiefen i n die Sache beinhaltet ein unterschiedliches Begreifen, eine unterschiedliche Tiefe oder Intensität des Begriffgehalts. Je tiefer ich n a c h - denke, je intensiver ich der Sache n a c h -gehe, um so mehr enthält das "Produkt" des Denkens "den Wert der S a c h e , das W e s e n t l i c h e , das I n n e r e , das W a h r e " (Enz. § 21).

Bei der enzyklopädisch-systematischen Darstellung des Denkens als der letzten Stufe des theoretischen Geistes finden wir den gleichen Sachverhalt. Es heißt hier: "So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend: - a n i h r s e l b s t das A l l g e m e i n e , i h r P r o d u k t , d e r G e d a n k e ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß, was g e d a c h t ist, i s t ; und daß, was i s t , nur i s t , insofern es Gedanke ist" (Enz. § 465). Doch ist dieses denkende Erkennen "zunächst formell... Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen insofern noch der gegebene Inhalt" (Enz. § 466).

Die Aufhebung und Erhebung der Vorstufen in die eigentliche Dimension

des Denkens, die "Verarbeitung" von Anschauungen und Vorstellungen zu "Gedanken an und für sich", wird hier des weiteren dargestellt: erstens als durch den "formell identischen V e r s t a n d " geschehend, der "die erinnerten Vorstellungen... zu Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe". Zweitens ist es das U r t e i l , "das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Sein auflöst, sondern nach den eigentümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet". Und drittens "hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; - f o r m e l l e V e r - n u n f t , s c h l i e ß e n d e r V e r s t a n d " (Enz. § 467)¹¹¹.

Der formelle Verstand, das Urteil und die Vernunft holen die Vorstufen ein in die Dimension des Denkens selbst, d.h. sie erheben den Inhalt in die formale Allgemeinheit. Die erste Unterstufe des Denkens selbst wird bestimmt als anfängliche Einheit von formaler und inhaltlicher Allgemeinheit, als formell identischer Verstand, als unmittelbares, anschauendes Denken. Die zweite Unterstufe bleibt nicht nur beim unmittel-

111. In diesem Zitat wird der Terminus "Verstand" zur Bezeichnung der ersten und dritten Unterstufe des Denkens gebraucht. Das impliziert bedeutende Schwierigkeiten beim Interpretieren dieses Textes, da Hegel, wie bekannt ist, die sich auf den Standpunkt des Verstandes beschränkenden Auffassungen einer harten Kritik unterzieht (vgl. WL I 6, 27; WL II 308). Hegel hält sich hier an die traditionelle Einteilung des Denkens in Verstand, Urteil und Vernunft. Vgl. zu diesem Zitat auch L.B. Puntel, a.a.O., 250 ff. - Vgl. ebenso auch VG 172 f: "Es ist aber ebensowohl Tat des Denkens, und zwar des Verstandes, einen Gegenstand, der in sich ein konkreter, reicher Inhalt [ist], zu einer einfachen Vorstellung (wie Erde, Mensch usf., oder Alexander, Cäsar) zu machen und mit einem Worte zu bezeichnen, als dieselbe aufzulösen, die darin enthaltenen [Bestimmungen] ebenso in der Vorstellung zu isolieren und ihnen besondere Namen zu geben."

baren Gegensatz von Allgemeinheit und Sein stehen, sondern unterscheidet, als Urteil, als "reflektierender Verstand" (Enz. § 114 A) oder "reflektierendes Denken" (Enz. § 2 A), als vorstellendes Denken. Die dritte Unterstufe ist das vernünftige, das ganze sich selbst entfaltende und begreifende Denken.

Das Ziel und das Zentrum ist das Denken schlechthin, das Denken, in dem das Allgemeine als Form mit dem Allgemeinen als Gehalt zusammenfällt¹¹². Dieses trifft zu für die letzte und höchste Sphäre der Logik, der Phänomenologie und der Noologie. Nur so kann ein Text wie folgender einsichtig werden: "In der Logik ist das Denken, wie es erst an sich ist und die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im Bewußtsein kommt es gleichfalls als eine Stufe vor... Hier (= in der Noologie) ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. - Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Teile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die

112. Vgl. Enz. § 133: "Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die Form in ihm selbst hat, als sie ihm ein Äußerliches ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einmal als in sich reflektiert der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflektiert die äußerliche, dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. An sich ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß der Inhalt nichts ist als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als Umschlagen des Inhalts in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. Gesetzt aber ist dies erst im absoluten Verhältnisse."

Gegensätze zurückgehen" (Enz. § 467 A).

Zusammengefaßt ergibt sich aus diesen Analysen, daß "Form" einmal eine Ebene oder Dimension des Bewußtseins bedeutet: die Ebene der Vorstellung, des Gefühls, der Anschauung oder auch des Denkens. Jegliche "Form" des Bewußtseins ist so Denken, weil "alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich ((ist)), daß es durch das Denken bewirkt wird" (Enz. § 2), durch das Geistprinzip als Grundlage. Sodann bezeichnet "Form" das "Denken als Form", als formale Allgemeinheit, ohne das kein Inhalt begriffen, auf den Begriff gebracht werden kann. Dieses Denken weist in sich eine Gestuftheit auf, je nach der Intensität oder Höhe des Begriffsinhalts, wobei es unwesentlich ist, wie viele Stufen gezählt werden, "wenn man überhaupt z ä h l e n will" (WL II 497).

Auf Grund dieser Analysen wird uns nun der anfangs zitierte Text aus dem religionsphilosophischen Manuskript (Rel. I 279 f) einsichtig. Der "allgemeine Standpunkt; der gemeinsame der Kunst, der Religion und Wissenschaft", ist der auf dem Geistprinzip, dem Bewußtsein als empirisch vorgefundenem, begründet. Die Unterscheidung der Standpunkte beruht auf der bereits vorgefundenen Gestuftheit oder den unterschiedlichen Formen des Bewußtseins, noologisch betrachtet, auf der transzendentalen Form oder Struktur des subjektiven Geistes: Anschauung - Vorstellung - Denken. Was die Religion in ihrer Zuordnung zur Vorstellung betrifft, so wird "als wesentlich gefordert" ein Bewußtsein von dem Inhalt des religiösen Denkens als Form, nämlich von der anfänglichen, ursprünglichen Einheit des Allgemeinen und meiner Einzelheit, die zunächst als Empfindung bestimmt wurde. D.h. das Denken wird Gegenstand, Objekt des Denkens,

und wird erkannt, begriffen als in sich gestuft. In bezug auf die Religion wird die Form des Bewußtseins als Vorstellung erkannt und durch "die Bestimmung dieses objektiven Verhältnisses" (d.h. vom Allgemeinen und meiner Einzelheit) als vorstellendes Denken begriffen. Vom Denken als formaler Allgemeinheit wird die Form der Vorstellung in die eigentliche Dimension des Denkens "aufgehoben".

3. Notwendigkeit und Freiheit des Denkens

An dieser Stelle scheint es sinnvoll, noch kurz auf den vieldiskutierten Freiheitsbegriff bei Hegel einzugehen. Wir betrachteten das Denken als das Allgemeine. In der Enzyklopädie heißt es nun: "In dem Denken liegt unmittelbar die F r e i h e i t , weil es die Tätigkeit des Allgemeinen... ist" (Enz. § 23). Die Freiheit gründet unmittelbar auf der Bestimmung des Denkens als der Tätigkeit des Allgemeinen. Im zitierten Paragraphen heißt es weiter, daß dieses Denken "nach der Subjektivität bestimmungslos..., nach dem I n h a l t e zugleich nur in der S a c h e und deren Bestimmungen ist" (ebd.).

Was soll damit gesagt werden? Auf Grund der vorhergehenden Analyse über das Allgemeine als Gehalt, das erst im reinen Denken in Erscheinung tritt, ist es eindeutig, daß Freiheit erst im reinen Denken zur vollen Entfaltung und Manifestation gelangt. Insofern jedoch jedes Denken auch Tätigkeit des Allgemeinen ist, liegt in jedem Denken unmittelbar Freiheit. Die Höhe oder Stufe dieser Freiheit entspricht der Erfassung des Inhalts, "der Sache und deren Bestimmungen".

Erst auf der Ebene der Idee wird "die Freiheit des Ganzen" (Enz. § 14 A), d.h. das Ganze als Freiheitsgeschehen erreicht. Sein und Wesen, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Anschauung und Vorstellung sind "die Stufen der Erhebung" (Enz. § 417), "Stufen der Befreiung" (Enz. § 422 A) zum Denken "als dem freien Begriff", das "nun auch dem Inhalte nach frei" ist (Enz. § 468).

Der "Gang dieser Erhebung" ist "ein durch den Begriff bestimmter, n o t w e n d i g e r Übergang" (Enz. § 445; Hervorhebung von mir). Nach Hegels Modalitätslogik ist die Notwendigkeit vermittelt durch die Zufälligkeit¹¹³. Zufälligkeit, Notwendigkeit und Freiheit sind Markierungen auf dem Wege des vom vorstellenden Denken ausgehenden und zum reinen, philosophischen Denken, zum Denken des Denkens, fortschreitenden Denken¹¹⁴. Dabei ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß das Zufällige aufgehoben wird im doppelten Sinne von "Aufhebung", ebenso auch die Notwendigkeit, und daß das freie Denken nur möglich ist durch die Vermittlung der vorhergehenden Stufen. "Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo er für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt" (Enz. § 17). Dieser Standpunkt des freien Denkens ist so das Resultat der Philosophie als Wissenschaft, und zwar ihr letztes, "in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt" (ebd.).

113. Vgl. WL II 174.

114. In diesem Zusammenhang sind von fundamentaler Bedeutung die Vorrede Hegels zur zweiten Ausgabe der Wissenschaft der Logik, insbesondere WL I 18-20, und die Einleitung zur Enzyklopädie, vor allem Enz. §§ 13, 16 A, 17.

Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit markiert in der Logik den Übergang vom Wesen zum Begriff¹¹⁵. Wie der Begriff die Wahrheit des Wesens ist, ist die Freiheit "die Wahrheit der Notwendigkeit" (WL II 214). Freiheit ist für Hegel das tiefste und letzte Wort zur Bezeichnung der "ursprünglichen Sache", des Begriffs, der Vernunft, des Geistes¹¹⁶. Es ist unbestreitbar, daß Hegel Freiheit nicht nur negativ¹¹⁷, nicht nur als Befreiung, sondern als wirkliche, affirmative Freiheit begreift¹¹⁸. Den Übergang vom Wesen zum Begriff, von der Notwendigkeit zur Freiheit deutet er als "die B e f r e i u n g , welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für sich existierend heißt diese Befreiung I c h , als zu ihrer Totalität entwickelt f r e i e r G e i s t , als Empfindung L i e b e , als Genuß S e l i g k e i t . - Die große Anschauung der Spinozistischen Substanz ist nur a n s i c h die Befreiung von

115. Vgl. WL II 180, 205, 447; Enz. §§ 159, 160 u.a.

116. Vgl. z.B. Enz. §§ 159, 160, 382; WL II 218 u.a.

117. Vgl. GPhR § 5 A.

118. In Enz. § 539 A verwendet Hegel explizit die Ausdrücke "negative" und "affirmative" Freiheit in bezug auf den Staat und das Gesetz. - Vgl. auch Enz. § 573, wo das Erkennen als "Befreiung von" und positiv als "Erhebung" bestimmt wird: "Die Philosophie bestimmt sich hienach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung sowie von der Notwendigkeit der beiden Formen, einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie und der voraussetzenden Vorstellung, der objektiven und äußerlichen Offenbarung, andererseits zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und B e f r e i u n g v o n d e r E i n s e i t i g k e i t d e r F o r m e n u n d E r h e b u n g d e r s e l b e n i n d i e a b s o l u t e F o r m , die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d.i. nur auf ihr Wissen zurücksieht" (Enz. § 573; Hervorhebung von mir).

endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist für sich die Macht der Notwendigkeit und die wirkliche Freiheit" (Enz. § 159 A).

Einen noch konkreteren Hinweis auf die wirkliche, affirmative Freiheit finden wir im Rahmen der Darstellung der logischen Kategorie des Nichts: "Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist" (Enz. § 87 A).

Daß Hegel Freiheit affirmativ versteht, belegt ferner die Darstellung der Philosophie des subjektiven Geistes in der Enzyklopädie. Wenn bisher nur vom "theoretischen Geist", von der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken, die Rede war, so ist darauf hinzuweisen, daß in der enzyklopädischen Darstellung die Wahrheit des theoretischen wie auch des praktischen Geistes der "freie Geist" ist¹¹⁹. Die Darstellung des freien Geistes bildet zugleich den Abschluß der Gesamtdarstellung des subjektiven Geistes, "des Geistes als solchen", "des konkreten Geistes", der "als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet ((wird)) und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirk-

119. Vgl. Enz. §§ 481 f. Eigenartigerweise findet die "Freiheit" innerhalb der enzyklopädischen Systematik ihre Darstellung in der "Psychologie". Bei der fundamentalen Bedeutung, die dieser Begriff innerhalb des Hegelschen Denkens hat, ist hier wohl nicht von Zufälligkeit zu sprechen, sondern dieser systematische Ort der Freiheit belegt vielmehr die These, daß der Psychologie, bzw. Noologie, eine Sonderstellung innerhalb des Hegelschen Denkens zukommt.

l i c h e r Geist ist" (Enz. § 387 A; Hervorhebungen von mir). In Korrelation zu diesem, aus dem ersten Paragraphen über den subjektiven Geist genommenen Zitat, beginnt die Darstellung des freien Geistes: "Der w i r k l i c h e f r e i e Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes" (Enz. § 481; Hervorhebung von mir¹²⁰). Der freie Geist ist der wirkliche Geist, und als dieser hat er eine "unbezwingliche Stärke", weil eben die Freiheit "das ganz eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist" (Enz. § 482 A). Insofern der Geist frei ist, muß er sich manifestieren, sich in das Dasein als Wirklichkeit setzen, nur so findet er seine B e f r i e d i - g u n g ¹²¹.

III. Die Rückkehr zur Vorstellung

Im und durch das spekulative Denken wird die natürliche Vorstellung, die Vorstellung als eine Form des Bewußtseins, als Vorstufe des Denkens, aufgehoben. Sie geht über in " d a s Denken a l s F o r m " (Enz. § 2). Dieser Fortgang beschreibt aber nur eine Bewegung, nämlich die der Vorstellung zum Denken. Es findet jedoch auch eine gegenläufige Bewegung statt. Das ergibt sich schon daraus, daß die Vorstellung selbst bereits Denken ist, vorstellendes Denken, sowohl innerhalb der transzen-

120. In diesem Paragraphen wird weiter ausgeführt, daß der Wille für sich frei ist durch die Aufhebung der "Zufälligkeit" des Inhalts.

121. Vgl. die häufige Verwendung des Wortes Befriedigung in Enz. §§ 11, 12, 478, 482 A, u.a.

dentalen Struktur des Begreifens als Unterstufe, als auch als Form des gewöhnlichen Bewußtseins, als die Weise, wie die Wahrheit für alle Menschen ist. Das spekulative Denken hebt die natürliche Vorstellung auf im doppelten Sinn dieses Wortes. Der natürlichen Vorstellung wird in einer Hinsicht ein Ende bereitet, in anderer Hinsicht wird sie aufbewahrt. So kann gesagt werden, die Vorstellung ist und bleibt konstitutives, notwendiges Moment einmal innerhalb der Struktur des allgemeinen Bewußtseins, sodann innerhalb der Struktur des Denkens als Form.

1. Die doppelte Bedeutung von Bedeutung

Am eindeutigsten beschreibt Hegel die Rückkehr zur Vorstellung in seiner Erörterung über die Bedeutung von Bedeutung, die wir in den Hörernachschriften der Religionsphilosophie finden. Hegel spricht hier vom philosophischen Begriff Gottes und von der Vorstellung von Gott. Es heißt dort: "Um diese Verschiedenheit bemerklich zu machen, müssen wir zuerst betrachten, was **B e d e u t e n** selbst bedeutet, und die Bedeutung der Idee aus der Bedeutung selber deuten. Wenn wir fragen: "was bedeutet dieses oder jenes?", so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach Entgegengesetztem. Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, den allgemeinen Gedanken jenes Gegenstandes, den wir vor uns haben, jenes Ausdrucks, Kunstwerks usf.; nach dem Innern fragen wir. Dies ist es, was wir zur Vorstellung bringen, was wir erforschen wollen; es ist der Gedanke. Wenn wir nun so fragen: "was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott?", so wollen wir den Gedanken; der soll uns angegeben werden. Nach dem Begriffe, dem Wesen Gottes wird gefragt; die

Vorstellung haben wir wohl. So ist hier der Begriff die Bedeutung; das, was wir wissen wollen, ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, sein logisches Wesen. Oder die Idee der Philosophie selbst ist diese Bedeutung; denn sie ist die begriffene Natur Gottes. Insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

Anders ist es mit dem zweiten Sinn der Bedeutung. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen und nicht von der Vorstellung, wenn als die Bedeutung des Gegenstandes sein Begriff als logischer angegeben ist, so kann es sein, daß sich der Geist in diesem reinen Gedanken nicht zu befriedigen vermag, nicht darin zuhause ist, sondern fragt, was das bedeute... Denn wollten wir vorher das innerste Wesen, den Begriff eines vor uns liegenden Gegenstandes erfragen, genügte er uns in seiner Äußerlichkeit nicht, so ist es jetzt, wo wir ihn nach seinem reinen Gedanken vor uns haben, das entgegengesetzte Bedürfnis, das uns antreibt, dem Gedanken Äußerlichkeit zu geben. Was uns fehlt, ist die Vorstellung; wir verlangen ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist so erst in diesem Inhalte sich gegenwärtig" (Rel. I Hn 30 f).

Bei der ersten Bedeutung von Bedeutung wird nach dem Begriff gefragt. Die Vorstellung von Gott haben wir wohl. Es ist die Vorstellung als Ausgangspunkt, die Vorstellung aller Menschen, die gegeben ist aus der objektiv-historischen Tradition. Die Vorstellung soll auf den Begriff gebracht werden. Es wird die Form des Gedankens gesucht, das logische Wesen Gottes.

Bei der zweiten Bedeutung von Bedeutung ist der Ausgangspunkt der reine Gedanke, der logische Begriff. Der Geist, d.h. der Mensch, findet in dem reinen Gedanken keine Befriedigung, keinen Frieden. Er ist darin nicht zuhause und kann es auch nicht sein, weil er an Sinnlichkeit gebunden ist. Hegel spricht hier wieder von "Bedürfnis", dem Antrieb des Geistes. Der Geist ist nicht zuhause, wenn er einen Inhalt nur in der Form des reinen Gedankens hat, nur in der Innerlichkeit. Er ist an die Äußerlichkeit des Gedankens gebunden. Die Synthese von Äußerlichkeit und Innerlichkeit ist nun die Vorstellung. Die Vorstellung macht uns den Inhalt "deutlich, der Geist ist so erst in diesem Inhalt sich gegenwärtig"¹²².

Was uns fehlt, ist die Vorstellung. Die Vorstellung wird hier in Beziehung zum "Beispiel" gebracht. Vom Beispiel heißt es, daß bereits in dem Worte Beispiel "die Äußerlichkeit als nur beiher Spielendes, der reine Gedanke aber als das Substantielle anerkannt" ist (ebd.). Bei dem Wege vom reinen Begriff zur Vorstellung wird der Inhalt der Vorstellung als vorgestellter Inhalt erkannt. D.h. vom reinen Begriff oder vom Denken als solchem wird die Unterstufe, hier die Vorstellung, adäquat begriffen. Insofern ist die Wahrheit des Beispiels ein Inneres und ein Äußeres, die nur im Begriff eine Identität sind, jedoch in der Vorstellung im Neben- und Nacheinander bestehen und belassen werden. Nur so "versteht"

122. Vgl. auch in diesem Zusammenhang Enz. § 3 A: "Vorstellungen überhaupt können als *M e t a p h e r n* der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, d.h. noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind."

der menschliche Geist, nur so ist der menschliche Geist darin "zuhause".

Im folgenden Abschnitt zum zitierten Text gibt Hegel noch einen Hinweis, wie und warum die Rückkehr zur Vorstellung wesentlich ist. Es heißt dort: "Diese zwiefache Bedeutung der Bedeutung deutet uns die Idee als der innere Begriff, der reine Gedanke, der aber ebenso zur Entäußerung seiner fortgeht, sich Beispiele seiner selbst gibt und darin das Wesentliche bleibt und für sich selber durch das Beispiel seiner wird" (Rel. I Hn 31). Der Begriff **w i r d** durch die Unterstufen Sein und Wesen; sie sind die Genesis des Begriffs; er bleibt jedoch nicht dabei stehen, sondern **g e h t f o r t** zur Entäußerung seiner selbst. Die Entäußerung geschieht in der Natur und im endlichen Geiste "für sich".

Der Text führt weiter aus: "Denn in der ersten Bedeutung ist die Bedeutung selbst nur die logische Idee, das Ansichsein Gottes. Wenn wir so von der Vorstellung Gottes ausgehen und nach der Bedeutung fragen, so ist **e i n e r s e i t s** die Idee verlangt, dies im Begriff gefaßte Leben, und der Begriff ist so gemeinsam mit der logischen Idee.

A n d e r e r s e i t s aber ist Gott dies, nicht nur an sich zu sein; er ist ebenso wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende" (Rel. I Hn 31; Hervorhebungen von mir).

Gott ist nicht nur "an sich", er ist als Geist "für sich". Gott erscheint, gibt sich Gegenständlichkeit, weil er "für sich" ist. Diese Gegenständlichkeit besagt noologisch: Gott "stellt sich selber vor sich: dies ist

die Seite des Daseins des Absoluten" (Rel. I Hn 32). So betrachtet die Religionsphilosophie Gott als reinen Gedanken und in seiner Manifestation als des Absoluten. Oder besser - wie es Hegel in den folgenden Sätzen aufzeigt - wir gehen vom Dasein des Absoluten als des Absoluten aus, von seiner Manifestation im menschlichen Geist, und fassen diese Manifestation in Gedanken und als Gedanken, "in Form des Gedankens und so als Einheit der Unterschiede" (Rel. I Hn 34).

Die Bedingung der Möglichkeit der ersten Bedeutung von Bedeutung ist, daß das Absolute sich im menschlichen Geist, wie auch in der Natur, manifestiert hat. Deshalb haben alle Menschen eine Vorstellung von Gott. Da dieser Gott jedoch *a n s i c h* der reine Gedanke ist, ist in jeder Vorstellung die Wahrheit von Gott als dem reinen Gedanken schlechthin. Von der Struktur des menschlichen Geistes wird geschlossen auf die Struktur des absoluten Geistes. Der Beweis der Notwendigkeit der zweiten Bedeutung von Bedeutung ist darin zu suchen, daß der Mensch eben nicht der reine, absolute Gedanke ist, sondern die Erscheinung, das Beispiel desselben. Er kehrt deshalb stets zum Nach- und Nebeneinander, zum Gegensatz von Äußerm und Innerm, d.h. zur Vorstellung und zum vorstellenden Denken, zurück. Die Vorstellung kann dabei gedeutet werden als Vorstufe oder als Unterstufe des Denkens¹²³.

123. Vgl. etwa WL II 496:

"Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, läßt den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nacheinander *a u ß e r e i n a n d e r* gehalten wird..." Aus dem Kontext geht hervor, daß hier die Vorstellung sowohl als Vorstufe wie auch als Unterstufe gedeutet werden muß.

Das Aufzeigen der doppelten Bedeutung von Bedeutung, der Weg oder die Rückkehr vom Denken zur Vorstellung, ist nicht zuletzt in der Religionsphilosophie von fundamentaler Bedeutung. Insbesondere im dritten Teil, in der Darstellung der absoluten Religion, finden wir immer wieder ein Ausgehen von der Vorstellung und ein Zurückkehren zu ihr. Doch davon soll an späterer Stelle die Rede sein¹²⁴.

Hier sei nur noch ein allgemeiner Hinweis gegeben. Er betrifft Hegels Darstellung der Sprache. Der Satz soll anders gefaßt werden, als er am Anfang gesetzt wurde. Das Wort, der Begriff, erhält eine andere Bedeutung als die des allgemeinen Bewußtseins. Einen eindeutigen Hinweis auf

124. Hegel betont immer wieder, daß der Inhalt der Vorstellungen nicht nur Sinnliches, sondern vor allem auch Gedanken sind. Das trifft insbesondere für die Religion zu, weshalb sie ja auch gerade inhaltlich der Philosophie sehr nahe steht. Vgl. etwa EGPh.168 f. - Die Schwierigkeit, Gedanken als Inhalt der Vorstellung und Gedanken als Gedanken zu unterscheiden, betont Hegel in Enz. § 20 A: "Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die Einzelheit ist, und indem das Einzelne... auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein Außereinander, dessen nähere abstrakte Form das Neben- und das Nacheinander sind. - Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in die Bestimmung des Meinigen, daß solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung-auf-sich, der Einfachheit, gesetzt. - Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewußten Denken entsprungen [ist], wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in Mir, überhaupt daß er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht".

die religiöse Sprache finden wir in der Phänomenologie. In den Religionen spricht man von "Erschaffung der Welt", "Erlösung", "Menschwerdung". Hegel bemerkt dazu: "Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriff angehörige Form wie Abfallen, ebenso wie Sohn, setzt übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab, oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber" (Phän. 538).

In der Darstellung des Kultus, der als Begriff zum religiösen Sprachgebrauch entnommen ist, wird sich uns diese rückläufige Bewegung am deutlichsten zeigen. Auch nur so kann Hegel die Philosophie als "Gottesdienst", "Kultus" definieren¹²⁵.

2. Die Rückkehr zum Empfindung

Die Rückkehr beinhaltet nicht nur die Rückkehr zur Vorstellung, sondern - wie sich schon aus der Darstellung der Benennungen der ersten Stufe des Denkens schließen läßt - auch eine Rückkehr zur Empfindung. Dieser Aspekt ist innerhalb der Hegelschen Religionsphilosophie deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil - wie bereits öfters betont - Hegel sich immer wieder gegen die Gefühlstheologie einerseits und die Vernunfttheologie andererseits wendet, dieselben im doppelten Sinne von Aufhebung aufzuheben sucht.

125. Vgl. auch Hegels Hinweis auf die eigentliche Bedeutung des Wortes "Andacht" in EGPh 168:

"Die Andacht ist das Gefühl der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber denkendes Gefühl; in dem Ausdruck 'Andacht' ist schon das Denken enthalten; sie ist ein Drängen zum Gedanken, ein Daranhindenken, Sichherandenken."

Innerhalb des Manuskripts finden wir ausdrückliche Hinweise auf die Rückkehr zur Empfindung, insbesondere im I. Teil unter b) "Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunktes" (Rel. I 176 ff). Gegen die Vernunfttheologie argumentiert Hegel: "Es ist ein allgemeines Vorurteil, als ob etwa die Anschauung, die Vorstellung, die Erkenntnis usf., als ob sie die Empfindung ausschließen. Man kann immer noch empfinden, indem man die gegenständliche Vorstellung, Anschauung oder Erkenntnis usf. vor sich hat. Im Gegenteil, die Empfindung ernährt sich und macht sich fortdauernd durch die Vorstellung; sie erneuert und zündet sich daran wieder an... s c h w i n d e t d e r G e g e n s t a n d a u s d e r V o r s t e l l u n g , s o v e r s c h w i n d e t d i e E m p f i n d u n g " (Rel. I Ms 246; Hervorhebung von mir).

Ebenso heißt es im Hinblick auf die Gefühlstheologie: "Warum wird die Empfindung der Religion so als notwendig verlangt? Eben daß sie mich als Diesen durch und durch durchdrungen habe, daß sie nicht bloß sei eine Vorstellung, Gedanke, Wunsch, Mittel u. dgl., sondern subjektiv ganz in dieser Identität mit mir, fühlend meine ganze empirische Existenz versammelt in Eines und ebenso ganz durch und durch Anerkennen des Allgemeinen, und d i e R e l i g i o n i s t u m s o i n n i g e r , j e a l l g e m e i n e r e , d. i. a l l e S e i t e n i n m i r u n v e r e i n z e l t d u r c h d r i n g e n d e E m p f i n d u n g i s t " (Rel. I Ms 244; Hervorhebung von mir)¹²⁶.

126. Vgl. auch: "Es genüge nicht, daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der E m p f i n d u n g sein. In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtsein überhaupt, und der Inhalt demselben so g e g e n s t ä n d l i c h , daß ebensowohl, als er in Mir, dem abstrakten Ich, überhaupt gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein E i g e n s t e s g e s e t z t. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich Ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dies Ungetrenntsein, insofern es nicht zum Ich des Bewußtseins, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist" (Enz. § 400 A).

Die Empfindung wird als die Subjektivität schlechthin verstanden. Diese Subjektivität wird gesehen als "Anerkennung des Allgemeinen", im tiefsten und letzten Sinne also als unmittelbare Identität von Subjektivem und Objektivem. Insofern sie Anerkennung des Allgemeinen ist, ist sie Denken, Denken als Allgemeines und des Allgemeinen.

Im Kontext heißt es dazu, daß "das spekulative Verhältnis", eben Objektivität und Subjektivität, "zunächst unmittelbar empfunden wird". Es ist ein "Kampf", und dieser treibt hinaus zur Vorstellung. "Dies ist die Natur der Empfindung. Religiös ist die Empfindung, insofern sie einen eigentümlichen Inhalt, eigentümliche Bestimmtheit hat, und diese Bestimmtheit ist das Vorherige, ((nämlich)) die Bestimmtheit als unmittelbares Denken des schlechthin Allgemeinen und als ganz empirische Subjektivität, und das spekulative Verhältnis derselben" (Rel. I Ms 244). Drei Momente der religiösen Empfindung werden hier aufgezeigt: Denken des Allgemeinen, empirische Subjektivität und deren spekulatives Verhältnis. Infolge des spekulativen Verhältnisses findet der Fortgang zur Vorstellung statt¹²⁷.

127. In der Enzyklopädie wird dieser Kampf, bzw. Fortgang von der Empfindung zur Vorstellung, unter dem Gesichtspunkt der Dualität von Leib und Geist dargestellt. Die Empfindung umfaßt einmal eine Sphäre des Empfindens, welche zuerst Bestimmung der Leiblichkeit ist, "die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichsein der Seele innerlich gemacht, erinnert wird", sodann eine Sphäre der im Geiste entsprungenen Bestimmtheiten, "die, um als gefundene zu sein, um empfunden zu werden, verleiblicht werden" (Enz. § 401). Beide Sphären verursachen den Kampf. Insbesondere jedoch das Geistprinzip, das den Menschen vom Tier unterscheidet, wie Hegel nicht aufhört zu betonen. Deshalb ist der Fortgang vom unmittelbaren Geist oder Naturgeist zum selbstbewußten, denkenden Geist unter dem Aspekt der Notwendigkeit zu betrachten.

Eigentümlich mutet auch folgender Hinweis Hegels in diesem Zusammenhang an, wo unterschieden wird zwischen allgemeiner und religiöser Empfindung. Es heißt hier: "aber die religiöse Empfindung enthält in ihrem Inhalte selbst nicht nur die Notwendigkeit ((wie in jeder Empfindung)), sondern die Wirklichkeit des Gegensatzes und eben damit die Vorstellung" (Rel. I Ms 245). Die Betonung der Wirklichkeit des Inhalts beruht auf Hegels These, daß alles, was wirklich ist, auch vernünftig sein muß. Und da in der Religion der letzte, tiefste, vernünftigste Inhalt gegeben ist, ist mit diesem Inhalt die Wirklichkeit schlechthin artikuliert.

Die Bedeutung der Empfindung oder auch des Gefühls¹²⁸, d.h. in der

128. Es ist zu bemerken, daß Hegel im ganzen Manuskript fast durchgehend von Empfindung, nicht von Gefühl spricht. Dies hängt damit zusammen, daß die Empfindung mehr das Moment des Findens enthält, der Objektivität: Man sagt "nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des Findens, d.i. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht" (Enz. § 402 A). Mit dem Moment des Findens in der Empfindung ist zugleich eine höhere Stufe der Objektivität des Inhalts gegeben, und von daher ein Beweis dessen, daß die unmittelbare Gewißheit und die Gewißheit der Philosophie einander näher stehen, als wenn die Gewißheit ein Moment der "Selbstischkeit" des Gefühls sei. Vgl. dazu Rel. IV. Ms 132: "Um diese Gewißheit, Anschauung ist es zu tun, nicht um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch Lehrer dieser Idee nicht einmal, [ebenso] nicht um Vorstellung, Überzeugung, sondern [um] diese unmittelbare Gewißheit und Gegenwart der Göttlichkeit. Denn unmittelbare Gewißheit der Gegenwart ist (die unendliche Form), [die] Weise, wie das Ist für das natürliche Bewußtsein ist. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellungen, Gründe fehlt dies Ist, das nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff im Elemente der Allgemeinheit wiederkehrt und so [der Philosophie mit der unmittelbaren Gewißheit] gemeinschaftlich ist. Das Ist der Wahrheit, wie es für das unmittelbare Bewußtsein ist, die unendliche Form, - das andere ist der unendliche Inhalt - das Ist im Gefühl, Herzen, betrifft den Inhalt."

enzyklopädischen Systematik: die Anthropologie oder der subjektive Geist "an sich oder unmittelbar" (Enz. § 387) für die gesamte Darstellung der Geistphilosophie Hegels, geht bereits aus den vielfachen Auseinandersetzungen Hegels mit den Philosophen und Psychologen seiner Zeit hervor¹²⁹. Es ist dabei eindeutig, daß er stets die These vertritt, die Empfindung sei dem religiösen Menschen wesentlich; jedoch zeigt sich die Empfindung erst dann als die "bewährte", wenn sie fortgegangen ist zur Spekulation und vom spekulativen Denken aus in ihrer Form und in ihrem Inhalt adaequat erfaßt wird¹³⁰.

129. Vgl. etwa Enz. §§ 378, 387 A, 400; Rel. I Vorbemerkung (1-6), Einleitung (insbesondere 35-62), u.a.

130. Vgl. dazu Rel. I Ms 187, Anm.2. Am Rande des Manuskripts notierte Hegel: "Religion in ihrer Form, abstraktem Begriff diese Totalität a) Moment des Denkens b) der Empfindung c) des Vorstellens. Die drei Momente untrennbar." - Ebenso auch Rel. I Ms 164, den Schlußsatz des Unterpunktes "b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts": "Dies ist nun überhaupt der bestimmte Standpunkt und Begriff der Religion, diese spekulative Anschauung, Selbstbewußtsein, empfindend, empfunden, vorstellend." (Hervorhebung von mir).

D. DIE GESCHICHTE DER RELIGIONEN:
BEGRIFF - VORSTELLUNG - KULTUS

Im zweiten Hauptteil unserer Abhandlung war die Vorstellung als Ausgangspunkt betrachtet worden, im dritten Hauptteil die Vorstellung in ihrer Mittelstellung innerhalb der transzendentalen Struktur des Begreifens: Anschauung - Vorstellung - Denken. Die letzte Analyse führte uns notwendigerweise mehr zur Betrachtung des Hegelschen Denkens im allgemeinen anhand der übrigen Werke, insbesondere der Logik und enzyklopädischen Systematik. Wenden wir uns nun wieder intensiver dem Manuskript zu. Wurde bisher primär der I. Teil des Manuskripts, "Begriff der Religion", analysiert, so haben wir jetzt zu untersuchen, wie die Vorstellung in ihrer Mittelstellung innerhalb der Einteilung der Geschichte der Religion, einschließlich der christlichen oder vollendeten Religion, in der formalen Struktur der Einteilung: Begriff - Vorstellung - Kultus, zu deuten ist.

Wie bereits erwähnt, könnte die Einteilung: Begriff - Vorstellung - Kultus, als zufällig erscheinen. Es sei jedoch angefügt, was Hegel selbst über die "Einteilung" seiner Darstellungen aussagt: "Zuvörderst also ist zu erinnern, daß hier vorausgesetzt wird, die Einteilung müsse mit dem Begriffe zusammenhängen oder vielmehr in ihm selbst liegen. Der Begriff ist nicht unbestimmt, sondern bestimmt an ihm selbst; die Einteilung aber drückt entwickelt diese seine Bestimmtheit aus; sie ist das Urteil desselben, nicht ein Urteil über irgendeinen äußerlich genommenen Gegenstand, sondern das Urteilen, d.i. Bestimmen des Begriffs an ihm selbst... In der philosophischen Behandlung des Einteilens muß der Begriff selbst sich als ihren Ursprung enthaltend zeigen" (WL I 42).

Die Einteilung hängt mit dem Begriff zusammen, in unserem Falle mit dem Begriff der Religion. Wie der Zusammenhang zwischen Begriff - Vorstellung - Kultus im II. und III. Teil des Manuskripts präziser zu verstehen ist und wie diese Begriffe, gemäß der Hegelschen Darstellung im I. Teil des Manuskripts, im "Begriff der Religion" selbst ihren Ursprung haben, soll im Folgenden aufgezeigt werden. Vorerst kann auf Grund der bereits durchgeführten Analysen gesagt werden, daß diese drei Begriffe eine Art Grundstruktur für das Ganze der Hegelschen Darstellung der Religionsphilosophie beinhalten. Warum aber gerade "Vorstellung" und "Kultus" als Leitfaden neben "Begriff" auftreten, wo doch die Einteilung des Ganzen zu Beginn des I. Teils des Manuskripts und in dem soeben angeführten Zitat nur unter dem Aspekt des Begriffs, der Logik, gegeben wird, das ist uns noch nicht ganz einsichtig geworden. Wir haben somit "die Vorstellung der Einteilung", die das Unrichtige hat, "daß sie die besondern Teile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären" (Enz. § 18 A), beiseite zu lassen und uns auf den Weg einer weiteren Analyse zu begeben.

Fürs erste wäre zu betrachten, wie der Begriff - der "abstrakte Begriff", wie uns der textstrukturelle Aufbau bereits zeigte - in den einzelnen Teilen der Geschichte der Religionen und in der absoluten Religion dargestellt ist, und zwar in seiner Korrelation zur Vorstellung; sodann der Kultus, als eine religionsphilosophie^{sche}/Kategorie, und abschließend das Ganze der Geschichte der Religionen unter dem Aspekt der Vorstellung, bzw. der Überwindung der Vorstellung im Denken und durch das Denken.

I. Der abstrakte Begriff und die Vorstellung

Der "abstrakte Begriff" wird in den Überschriften charakterisiert als der "metaphysische". Gemeint ist der metaphysische Begriff Gottes oder - wie der textstrukturelle Aufbau darlegte - "die sogenannten Gottesbeweise". Sie werden bei der Darstellung der einzelnen Religionen, 1) der unmittelbaren Religion, 2) der Religion der Erhabenheit und Schönheit, 3) der Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes, und 4) der vollendeten oder offenbaren Religion, aus der traditionellen Philosophie als Ausgangspunkt genommen, zu diesen Religionen in Entsprechung gesetzt; dann wird zur "konkreten Vorstellung" übergegangen. Zumeist werden die Gottesbeweise in der Hegelinterpretation in bezug auf die Logik untersucht. Uns geht es jedoch primär um den noologischen Aspekt, der in ihrer Darstellung enthalten ist¹³¹.

Warum ordnet Hegel im Manuskript die Gottesbeweise den einzelnen Religionen zu, wo er doch später dazu überging, sie im I. Teil, dem Begriff der Religion, zusammenhängend darzustellen und vorauszuschicken¹³²?

Warum nimmt er die Gottesbeweise jeweils als Ausgangspunkt und geht dann

131. Wie fundamental Hegel selbst die "Gottesbeweise" in seiner Philosophie gesehen hat, weist G. Lasson nach in seinem Vorwort zu den "Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Hamburg 1966) S. VIII ff. - Die für unsere Analyse bedeutendsten Interpretationen der Hegelschen Gottesbeweise sind:

H.A. Ogiermann: Hegels Gottesbeweise (Rom 1948).

W. Albrecht: Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik" (Berlin 1958).

D. Henrich: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (Tübingen 1960).

132. Vgl. die Hörernachschrift von 1827 in Rel. I 207-225.

zur "konkreten Vorstellung" über? Worin besteht das fortschreitende Bestimmen der Abhandlung im zweiten Unterpunkt als "Vorstellung", wo doch die Vorstellung bereits der Ausgangspunkt war? In der späteren Einordnung der Gottesbeweise, nämlich im I. Teil der Vorlesungen, folgt nicht die "konkrete Vorstellung", sondern gleich der "Kultus"¹³³. So scheint doch eine andere Begründung und ein unterschiedlicher Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der Vorstellung in beiden Versionen vorzuliegen. Unsere bisherigen Analysen zeigten, daß es eine Gestuftheit innerhalb der Vorstellung selbst gibt und daß sie als Vorstufe und als Unterstufe des Denkens begriffen werden muß. Das weist auf eine Beantwortung dieser Frage hin. Doch gehen wir näher auf die entsprechenden Texte des Manuskripts selbst ein.

1. Die Beweise vom Dasein Gottes

a) Im I. Teil des Manuskripts

Bereits ganz am Anfang des Manuskripts begegnet uns der erste Hinweis auf die sogenannten Gottesbeweise, zu Beginn der Einteilung des ganzen Manuskripts, der uns schon bei der Ausgangsproblematik beschäftigte. Hier sei dieser Text nochmals angeführt, denn er gibt eine erste nähere Bestimmung und weist auf einen wesentlichen Aspekt der Einordnung der Gottesbeweise in das Ganze der Darstellung hin: "[Der] Begriff

133. Vgl. Zur Feststellung des Textes. Rel. I 323. - Lasso nimm t im I. Teil der Vorlesungen die Überschriften, bzw. die Hauptteile, aus der Vorlesung von 1827. Vgl. Rel. I 225: "Das Erste, wovon wir gehandelt haben, war der Boden der Religion überhaupt, das Zweite das Wissen von Gott. Das Dritte, was wir noch zu betrachten haben, ist jenes negative Moment, wie es in der Religion vorkommt, das wir K u l t u s nennen."

der Religion [wird] zunächst aus der Vorstellung oder aus der Wissenschaft als Voraussetzung aufgenommen, aber ferner [werden] auch die Hauptmomente der Notwendigkeit des religiösen Standpunktes [erfaßt;] dies [geschieht] i m e r s t e n s o g e n a n n t e n B e - w e i s v o m D a s e i n G o t t e s " (Rel. I 63; Hervorhebung von mir). Auffallend ist hier, daß nur von e i n e m , vom ersten Gottesbeweis gesprochen, sodann die Korrelation dieses ersten Gottesbeweises zur N o t w e n d i g k e i t des religiösen Standpunktes aufgezeigt wird.

Vergleichen wir diese vorausgesetzte Einteilung des I. Teils des Manuskripts mit den weiteren Ausführungen, so heißt es zu Beginn des zweiten Unterpunktes "b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunktes": "Dieser wissenschaftliche Begriff heißt nichts anderes als die Darstellung der N o t w e n d i g k e i t des religiösen Standpunktes, und zwar nicht einer bedingten, äußerlichen Notwendigkeit, sondern der a b s o l u t e n Notwendigkeit desselben. Es ist darum zu tun, daß wir uns bewußt werden, welcher geistige Gang, Bewegung es ist, die im Innern vorgeht, indem es sich zur Religion erhebt" (Rel. I 176). Die absolute Notwendigkeit besteht im Aufzeigen des geistigen Ganges, der inneren Bewegung, bei der "Erhebung" des Menschen zu Gott. Die weitere Darstellung dieses Unterpunktes bringt jedoch nur die Notwendigkeit der Religion vom Standpunkt des subjektiven Bewußtseins aus, noologisch "als allgemeines Denken, als Empfindung, als Vorstellung" (Rel. I 187, Anm.2), logisch als den "reinen Begriff in seinen abstrakten, einfachen Momenten" (Rel. I 181).

Erst der Unterpunkt "c) Notwendigkeit dieses Standpunktes" bringt die

absolute Notwendigkeit der Religion aus der Dialektik des objektiven und subjektiven Moments. So heißt es gleich am Anfang: "Es wird sich, wenn wir die Natur dieser Notwendigkeit betrachten, zeigen, daß und warum sie hier nicht in ihrer Ausführlichkeit dargestellt werden [kann], sondern daß es nur darum zu tun sei, sich darüber und [über] ihren Gang zu verständigen. Zuerst [müssen] wir uns erinnern [an die von uns aufgezeigten Momente:] die Allgemeinheit und Erfüllung beider Seiten, objektive Welt an sich, subjektive für sich. Nämlich der religiöse Standpunkt enthält α) das Objektive, Allgemeine, nicht in irgend einer Bestimmtheit, wie z.B. Gattung ist oder Recht, auch eine Allgemeinheit des Willens, der Freiheit als allgemein, sondern das schlechthin unbeschränkte, aber schlechthin alles in sich befassende Allgemeine, Konkrete, die natürliche und geistige Welt nach dem Umfange und der unendlichen Gliederung ihrer Wirklichkeit, - β) das Subjektive ebenso in dem ganzen Umfange seines Selbstbewußtseins. - γ) Beides sind Totalitäten, und nur dadurch und insofern, als jedes in sich die andre Seite an sich eingebildet hat. Zur objektiven Welt gehört ebenso die geistige Welt, und die geistige Welt ist dies, indem sie die [natürliche] Welt in ihr Vorstellen und Denken eingebildet und aufgenommen [hat]. Denn das subjektive Bewußtsein bildet und vertieft sich in sich durch die Wechselwirkung auf seine Welt" (Rel. I 181).

Phänomenologisch wird hier die Dialektik des subjektiven und objektiven Moments dargestellt¹³⁴. Abschließend greift Hegel jedoch wieder den

134. Vgl. dazu auch den ausdrücklichen Hinweis auf den phänomenologischen Aspekt in den weiteren Ausführungen: "Es ist sonach zunächst die Notwendigkeit an beiden Seiten, an jeder für sich [die] Phänomenologie des Geistes zu betrachten" (Rel. I 184).

noologischen Aspekt auf. Im objektiven Moment ist der "unendliche Reichtum des ganzen Stoffes des Universums" enthalten, wie es weiter im Text heißt, die objektive Welt als natürliche und geistige. Jedes Moment hat "in sich die andre Seite an sich eingebildet", d.h. der Geist als Bewußtsein einerseits und als Vorstellen und Denken andererseits "bildet und vertieft sich in sich" durch die Wechselwirkung auf die Welt¹³⁵.

Der phänomenologisch-noologische Aspekt wird weiter ausgeführt: "Diese Behauptung, daß der religiöse Standpunkt die Wahrheit der Welt sei, enthält nach der objektiven Seite das Wahre, das an und für sich seiende Wahre, das wir G o t t nennen, und nach der subjektiven Seite [dies], daß die Religiosität die wahrhafte W i r k l i c h k e i t d e s S e l b s t b e w u ß t s e i n s ist, sein wahrhaftes Leben, empfundene, bewußte Wahrheit. Der objektive Beweis, die objektive Notwendigkeit besteht daher in der Erkenntnis der Wahrheit" (Rel. I 182). Das Objektive ist hier bezeichnet als "das an und für sich seiende Wahre"; religiös wird es "Gott" genannt. Das Subjektive erhält hier die Bestimmung, "die wahrhafte Wirklichkeit des Selbstbewußtseins", "empfundene, bewußte Wahrheit" zu sein, und zwar durch die Wechselwirkung beider Momente. Der objektive "Beweis" besteht nun darin, daß "wir" diese Bestimmungen als die Wahrheit "erkennen", in ihrer "Verschiedenheit" und in ihrer "Identität"¹³⁶.

135. Im Hintergrund dieser Aussagen, wie auch der folgenden, insbesondere S. 183, steht eindeutig die enzyklopädische Systematik der Philosophie der Natur und des Geistes, auf die aber an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden kann.

136. Vgl. Rel. I 184.

Zur "Erkenntnis" dieser Wahrheit heißt es nun: "Diese Erkenntnis ist nicht so, daß wir $[\alpha]$ einen Begriff von Gott voraussetzen und von diesem zu zeigen hätten, daß er richtig und Religion sei, β) jetzt subjektive Erkenntnisgründe für diesen Gehalt suchten, Erkenntnisgründe, wodurch nur wir uns überzeugten. $[\text{Es gilt nicht den}]$ Beweis, daß diese Vorstellung von Gott wahrhaft, wirklich sei, sondern daß dieser Gehalt das Wahrhafte sei, und dann können wir diese Vorstellung beiseite sogar liegen lassen oder sie reduzieren auf jenen Gehalt; der Gehalt $[\text{nämlich ist}]$ an und für sich selbst wahr. Vornehmlich ist es deshalb nicht um den Beweis irgendeines Satzes zu tun $[\text{wie:}]$ "Gott ist das und das, die Religion dies und dies", - solches enthält die Vorstellung von Gott, von der Religion als Voraussetzung. Es ist um die Notwendigkeit des Gehalts an und für sich zu $[\text{tun}]$ oder um das Finden in der Erkenntnis dessen, was das Wahre ist. Nur diese Voraussetzung $[\text{haben wir zu machen}]$, daß wir uns bei keinem subjektiven Standpunkt aufhalten, stehen bleiben wollen als bei dem, den wir finden ihrem ($=$ der Religion)) Begriff entsprechend" (ebd.).

Dies sind sehr bedeutsame Aussagen für den noologischen Aspekt der Notwendigkeit des religiösen Standpunkts, bzw. des "sogenannten Beweises vom Dasein Gottes", die nur auf Grund unserer bisherigen Analysen über die Vorstellung als Vor- und Unterstufe des Denkens, über das Allgemeine als Gehalt und Form und über die Vorstellung als Ausgangspunkt in etwa angemessen interpretiert werden können. Die Erkenntnis der Wahrheit besteht nicht darin, daß der Begriff aus der Vorstellung vorausgesetzt wird, daß dieser Begriff "für sich" als "richtig" dargestellt wird, daß in einem zweiten Schritt für diesen Begriffsgehalt subjektive

Begründungen "gesucht" werden, wodurch "nur wir uns" überzeugten. Es geht nicht darum, zu beweisen, daß der Begriff, der aus der Vorstellung genommen wurde und zuerst nur in der Form oder der Dimension der Vorstellung uns gegeben war, das Wahre und Wirkliche, sondern daß der Gehalt dieser Vorstellung - wenn auch in der Dimension der Vorstellung - das "an und für sich selbst" Wahre ist. Durch diese Erkenntnis begeben wir uns in die Dimension "des Denkens als Form", können dadurch den Begriff Gottes in Form der Vorstellung ganz beiseite lassen und "rein im Elemente des Gedankens" Gott fassen, "oder" wir können vom "Denken als Form" aus die Vorstellung reduzieren auf den Gehalt, d.h. die Vorstellung als Vorstufe des Denkens einholen in das Denken selbst, als Unterstufe des Denkens, als vorstellendes Denken. Nochmals erhärtet Hegel diesen Sachverhalt durch den Hinweis auf den "Satz" im gewöhnlichen Sinne, von dem nur anfangend ausgegangen werden darf, der aber neu gefaßt werden muß, spekulativ, dem Begriff entsprechend.

Sehr eindeutig zeigt sich uns hier und im weiteren Verlauf der Darstellung der absoluten Notwendigkeit die Mehrdimensionalität der Hegelschen Argumentation und damit zugleich der vorwegnehmende Charakter der Ausführungen. Thesen werden gesetzt und in immer neuen Anläufen und Durchführungen des weiteren dargestellt. Die folgenden Ausführungen zur absoluten Notwendigkeit bringen so den aufgezeigten Sachverhalt primär in der Dimension des Logischen, als Begriff, bzw. als absolute Idee¹³⁷. Von der logischen Dimension aus wird hingewiesen auf die Gottesbeweise, die hier in einer Vielzahl gesetzt werden: "Jeder logischen Stufe" entspricht ein Gottesbeweis¹³⁸. Die "logischen Hauptmomente" sind zugleich

137. Vgl. Rel. I 183-186.

138. Vgl. Rel. I 185.

"die Formen der Bestimmung" der Geschichte¹³⁹, und zwar "der Entwicklung Gottes in sich und der Entwicklung des Universums", der natürlichen und geistigen Welt. Und "beide Stoffe" sind "nicht so absolut verschiedenen"¹⁴⁰.

Im anfangs zitierten Text über die Notwendigkeit¹⁴¹ hieß es, daß bei der Betrachtung "der Natur dieser Notwendigkeit" sich zeigen würde, daß sie "hier", d.h. im I. Teil des Manuskripts, nicht in ihrer Ausführlichkeit dargestellt werden kann. Es ginge nur darum, sich über ihren "Gang" zu verständigen, d.h. über ihre Methode. Im I. Teil des Manuskripts gibt Hegel nur die "abstrakten" Begriffe oder Momente der ganzen Abhandlung an¹⁴², sowohl methodisch wie auch strukturell, sowohl logisch wie auch phänomenologisch und noologisch. Der II. und der III. Teil sind so in Absetzung vom I. Teil der Fortgang, das Werden des "konkreten" Begriffs, hier jeweils des Begriffs Gottes im ersten Unterpunkt oder Gedankenschritt der Darstellung, in seiner Dialektik von "traditionellen Gottesbeweisen" einerseits und "wahrhafter Erkenntnis", der Vorstellung und dem Begriff entsprechend, andererseits.

139. Ebd.

140. Vgl. Rel. I 186.

141. Vgl. Rel. I 181.

142. Hegel bezeichnet den ganzen I. Teil der Vorlesungen ausdrücklich als abstrakt. Vgl. etwa Rel. I Hn 69 f: "Der Gang überhaupt vom Abstrakten zum Konkreten gründet sich auf unsere Methode oder vielmehr auf die Natur des Begriffs. Aus dem Begriffe muß zur Bestimmtheit fortgegangen werden. Der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind, das Recht ihres Unterschiedes noch nicht erhalten haben." - Vgl. ebenso die Darstellung der Methode am Ende der Wissenschaft der Logik: Am Anfang der Darstellung hat der Inhalt "die Form abstrakter Allgemeinheit" (WL II 488). - Oder auch: Der Anfang erscheint als "abstrakte Affirmation" (Enz. § 238).

Für unsere anfangs gestellte Frage nach der Begründung der Einordnung der Gottesbeweise in den I. Teil der Vorlesungen einerseits, in den II. und III. Teil des Manuskripts andererseits, bedeutet das: es ist eine Frage der Methode. Die Darstellung der "sogenannten Gottesbeweise" im I. Teil ist berechtigt, weil der Begriff aus der Vorstellung, aus der historischen Tradition, genommen ist, weil sie ferner - nach Hegel - unter dem Aspekt der Notwendigkeit zu betrachten sind, nicht unter dem Aspekt des Begriffs in seiner Freiheit, und weil der ganze I. Teil der Vorlesungen der "abstrakte" Anfang des Ganzen ist. Daß Hegel sie im eigenhändigen Manuskript von 1821 in den II. und III. Teil einfügt, weist darauf hin, daß er sie einmal sehr ausführlich darstellen wollte, weil er sie für so wesentlich für die Darstellung einer Religionsphilosophie hielt¹⁴³. Ferner, weil er fundamentale Zusammenhänge besonders betonen wollte, nämlich die von Logik und Realwissenschaften, hier der Religion, von Logik und Geschichte, hier: der empirischen Geschichte der Religionen und der Reflexionen über die Religion, wobei die Gottesbeweise ein "Beispiel" sind, von Logik und Noologie, hier: dem religiösen Menschen, der immer schon, auch als "nur empfindender oder vorstellender", von dem "Einen Denken" (Enz. § 2) bestimmt ist¹⁴⁴. - Doch gehen wir nun diesen Zusammenhängen in den folgenden Teiles des Manuskripts weiter nach, um sie vertiefter zu verstehen.

143. Das erübrigte sich in den Vorlesungen von 1827, weil Hegel zu der Zeit an eine eigene Vorlesung über die Gottesbeweise dachte, die er dann auch 1829 hielt. - Vgl. Beweise 2.

144. Vgl. etwa die ausdrückliche Verknüpfung von Gottesbeweisen, Logik und Noologie in der Darstellung des "metaphysischen Begriffs" der Hörernachschrift von 1827 in Rel. II 40 f. - Ebenso Beweise 13, 80 ff.

b) Die Beweise vom Dasein Gottes im II. und III. Teil des Manuskripts

Hegel beginnt im II. Teil des Manuskripts mit den Gottesbeweisen gleich zu Beginn der "unmittelbaren Religion"¹⁴⁵. Die unmittelbare Religion wird in Entsprechung zur ersten logischen Dimension, dem Sein, gesetzt. Religion ist Bewußtsein von Gott, Erhebung zu Gott. Und weiter: "Diesen Gedanken, diese Erhabenheit, Erhebung selbst, in Gedanken, in bestimmte Form gebracht, gibt die Reflexionsform eines Beweises vom Dasein Gottes, Gottes in der Bedeutung, daß er das Sein, das Eine, Allgemeine ist" (Rel. II 43; Hervorhebungen von mir).

Hegel spricht auch hier nur von einem Beweis. Das ist sehr bedeutsam. Im folgenden Text heißt es dann aber, daß er die in neuerer Zeit verworfenen Beweise wieder zu Ehren bringen will. Es gibt also viele Beweise und doch letztlich nur einen Beweis vom Dasein Gottes, wie bereits in der vorhergehenden Analyse in bezug auf die logischen Hauptmomente angedeutet wurde. Alle Beweise sind nichts anderes als "die Erhebung des Gemüts, sein Tun in bestimmte Gedanken gefaßt, durch die er (= der Geist) sich versichern will, ob sein Tun notwendig und deswegen richtig sei" (Rel. II 43; Hervorhebung von mir). Hegel beschreibt näher diese "Erhebung des Gemüts", diese "Reflexionsform": Das Endliche der Welt setzt das Unendliche voraus. "Also ist das Unendliche. Beides aber ist ein Sein... Das Sein des Einen ist das Sein des Andern" (Rel. II 43).

145. Vgl. Rel. II 43-46.

Das ist das Hauptargument dieses Beweises.

Doch: "Diese Form eines Beweises, daß das Dasein, das Viele ein Anderes voraussetzt, notwendig hat, hat den Mangel, bei der Vermittlung als nur einem Ü b e r g a n g e zum Andern stehen zu bleiben, so daß

α) das Sein selbst immer bestimmt ist als ein Anderes.../β) daß das Beschränkte, Viele so bestehen bleibt, dem Nichtigen das Sein, Bestehen zugeschrieben wird" (Rel. II 44; Hervorhebung von mir). Es findet keine eigentliche Vermittlung statt, es ist nur ein "Übergang". "Der Fortgang erscheint eben deswegen so als ein subjektiver, und das Sein, wie es so gedacht ist, als ein nicht an sich, aber im Gang unseres Gedankens bedingtes". Die Reflexion ist hier "Festhalten, Stehenlassen der unterschiedenen Bestimmungen" (ebd.).

Von diesem so gedachten Sein heißt es weiter: "Dieser Gang hat das Eigentümliche: [er ist ein] Beweis vom Dasein Gottes. Gott ist subjektiv zunächst in der Vorstellung, und das Sein kommt hinzu. Hier aber in dieser Weise wird von einem endlichen Sein angefangen; das Sein ist darin das Positive, und das Andere ist nur insofern das Andere, als die Endlichkeit, Beschränktheit abgestreift oder eigentlich nur entfernt, gegenübergestellt wird. Es ist [nicht] die Bestimmung des Seins, welche zu Gott hinzugefügt, verbunden wird, sondern umgekehrt [: es ist] das Sein, dem Gott, die Bestimmung der Allgemeinheit, hinzugefügt wird" (Rel. II 45). Folglich heißt es am Schluß dieses Gedankenganges: "Das Wahre ist der G a n g d e r E r h e b u n g . Das endliche Sein hat seine Wahrheit im Sein. Dies Sein aber beschränkt sich selbst, es setzt sich ein Anderes gegenüber, teilt sich mit; - sein Mitteilen

ist das Positive des Andern, aber dies Andre ist auch nur ein Schein. Eben die Bestimmung des Absoluten nur als Sein, d.i. als Abstraktion, ist das Einseitige, das in jenem Gange, Zerfallen stattfindet. Endliches Sein ist aufgehoben; als endliches Sein bleibt es nicht für sich stehen, [aber es ist darum] nicht als abstraktes Nichts, und Gott unendliches leeres Sein. Nicht weil das Endliche i s t , so ist das unendliche Sein, sondern weil es n i c h t i s t ; eben die Negation ist das absolute Sein. So ist dem Anschauen das absolute Sein, wie es für ein Anderes ist; [es] ist offen als bestimmt für ein Anderes, oder [es ist] seine absolute Urteilung" (Rel. II 46)¹⁴⁶.

Dieser erste Gottesbeweis kann als kosmologischer bezeichnet werden. Jedoch auch der zweite, den Hegel zu Beginn der "Religion der Erhabenheit und Schönheit"¹⁴⁷ darstellt und den "Beweis, daß nur ein Gott ist" (Rel. III 18) und später den Beweis "de contingentia mundi" (Rel. III 20) nennt. Hier wird vom zufälligen Sein auf das notwendige Sein geschlossen: G o t t i s t d a s n o t w e n d i g e W e s e n . "Das Schiefe" dieses Beweises liegt wieder in der Form der Reflexion: es ist nur die Notwendigkeit i n d e r W e l t , n i c h t d e r W e l t dadurch bewiesen. "Notwendigkeit ist Übergehen, noch nicht sich für sich erhalten im Übergehen, nicht Freiheit" (Rel. III 22)¹⁴⁸.

Der dritte Gottesbeweis bei der Darstellung der "Religion der Zweck-

146. Vgl. zum Gottesbeweis bei der unmittelbaren Religion die Hörernachschriften von 1824 in Rel. II 40-42, 46-45; von 1827 in Rel. I 207-214.

147. Vgl. Rel. III 17-22.

148. Vgl. auch die Hörernachschriften von 1824 in Rel. III 22-30; von 1827 in Rel. I 214 f.

149. Vgl. Rel. III 42-48.

mäßigkeit"¹⁴⁹ nimmt Bezug auf den "teleologischen Beweis vom Dasein Gottes" (Rel. III 42). Er führt "von der zweckmäßigen Einrichtung der Natur zu einer n a c h Z w e c k e n w i r k e n d e n U r - s a c h e " (ebd.; Hervorhebung von mir). "Wieder wie bei [der] Notwendigkeit [ergibt sich der] Schluß α) von [der] Selbständigkeit der Gestaltungen, β) von bemerkter Beziehung, Abhängigkeit überhaupt, wesentlichem Bedingtsein derselben durcheinander, nur indem der Verstand die Selbständigkeit des Relativen - [diesen] unmittelbaren Widerspruch - voraussetzt, γ) [auf] diese Einheit außer ihnen an und für sich" (Rel. III 47)¹⁵⁰.

Die Kritik dieser Gottesbeweise kommt am stärksten zum Ausdruck in der Darstellung des "metaphysischen Begriffs Gottes" im III. Teil, in der vollendeten Religion¹⁵¹. Hier wird auch klar, was Hegel damit meint, wenn er von einem und zugleich von mehreren Gottesbeweisen spricht¹⁵².

Der Text beginnt: "[Den] Begriff [der vollendeten Religion haben wir] schon bei [Betrachtung der] Religion [als solcher entwickelt]. Metaphysisch [hat er] diese Form: Gott ist G e i s t , Gott hat R e a l i t ä t . ([Dies ist zunächst die] V o r s t e l l u n g Gottes, subjektiv. [Der] Übergang [ist dann, die] Subjektivität abzutun.) [Gott] existiert durch seinen Begriff; [diesen entwickeln näher die] Beweise vom Dasein Gottes. Vorher [hatten wir den] Übergang vom endlichen Sein zu unendlich Allgemeinem, vom Sein, d.i. [dem] unmittel-

150. Vgl. ebenso die Hörernachschriften von 1824 in Rel. III 30-42; von 1827 in Rel. I 215-218.

151. Vgl. Rel. IV 37-43.

152. Zur Darstellung der Gottesbeweise in der absoluten Religion vgl. die Hörernachschriften von 1824 in Rel. IV 44-53, von 1827 in Rel. I 218-225.

baren, zum Sein (derselben Bestimmung) in seiner Wahrheit, [dem] Begriff: jetzt vom Begriff zum Sein. [Der] Begriff [ist die] Voraussetzung" (Rel. IV 37 f; Hervorhebungen von mir). Es geht Hegel darum, daß vom Begriff Gottes ausgegangen wird, nicht vom endlichen Sein¹⁵³. Deshalb bezieht er sich auch auf den I. Teil, "Begriff der Religion", mit dem der Anfang gemacht werden muß. Im I. Teil wurde bereits gezeigt, daß Gott "die absolute Idee, - die absolute, d.i. daß er der Geist ist" (Rel. IV 38). Das ist sein Begriff aus der Vorstellung, der aber erst in der vollendeten Religion zum Bewußtsein gelangt.

Die absolute Idee als der absolute Geist ist die Einheit des Begriffs und der Realität. "Aber in einem Satze läßt sich nicht Wahrheit aussprechen; beide sind auch verschieden, der absolute Begriff und die Idee als die absolute Einheit von ihrer Realität. Der Geist ist daher der lebendige Prozeß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich, daß sie hervorgebracht werde" (ebd.).

Im weiteren Text setzt Hegel den im I. Teil des Manuskripts dargestellten Begriff Gottes aus der Vorstellung, "daß Gott Geist ist", dem traditionellen ontologischen Beweise vom Dasein Gottes gegenüber: Die "abstrakte" Bestimmung Gottes ist "die Einheit des Begriffs und des Seins, und diese abstrakte Bestimmung ist es, welche der Metaphysik beim sogenannten ontologischen

153. Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Die Dialektik des Endlichen, Rel. I Hn 127-148, aus den Hörernachschriften von 1824.

Beweise vom Dasein Gottes vorschwebt und welche Einheit sie auf eine f o r m e l l e Weise zu zeigen bemüht ist" (Rel. IV 39; Hervorhebungen von mir).

Was meint Hegel damit, wenn er von der traditionellen Metaphysik behauptet, sie gebe nur "abstrakte" Bestimmungen auf "formelle" Weise? Erinnern wir uns an das, was bereits über die absolute Notwendigkeit im I. Teil des Manuskripts ausgesagt wird, über die Dialektik des subjektiven und objektiven Moments, der logisch-phänomenologisch-noologischen Dimension des Erkennens. Oder, wie es an dieser Stelle im Manuskript heißt: Es ist die traditionelle Frage: "Denken ((Begriff)) und Sein, wie dieser Gegensatz aufzulösen [sei]" (Rel. IV 40). Im folgenden geht Hegel näher ein auf die Unterscheidungen des "Verstandes" und die Überwindung dieser abstrakten Bestimmungen des Verstandes durch "die Vernunft und den gemeinen vernünftigen Menschensinn". Letztere kommen zu dem Ergebnis: "Denken ist a l l g e m e i n in sich, objektiv. Begriff ohne Objektivität ist nur leeres Vorstellen, Meinen; Sein ohne a l l g e m e i n e n Begriff [ist] die zerfallene Äußerlichkeit und Erscheinung" (Rel. IV 42; Hervorhebungen von mir)¹⁵⁴.

Noch eindeutiger finden wir die Kritik Hegels an den traditionellen Gottesbeweisen mit Hilfe des Begriffspaares "Verstand - Vernunft" in den Hörernachschriften von 1827 dargestellt. Dieser Text bezieht sich mehr als alle übrigen der Vorlesungen über die Philosophie der Religion auf den noologischen Aspekt der Gottesbeweise: "Indem wir überhaupt über Religion philosophieren, d e n k e n wir die Religion. Davon

154. Man beachte in diesem Zitat die Austauschbarkeit, bzw. Entsprechung logischer und noologischer Termini.

haben wir jenes religiöse Denken zu unterscheiden, von dem wir hier als einer Bestimmung des a b s t r a k t e n Begriffs der Religion zu handeln haben und das ein v e r s t ä n d i g e s Denken ist. Dieses verständige Denken wird sich als das zeigen, was man sonst Beweise für das Dasein Gottes genannt hat. Der Sinn dieses Beweises wird hier zu betrachten sein. Die Beweise sind heutigen Tages in Verfall, Verachtung gekommen... Wenn wir finden, daß sie Mängel haben, werden wir andererseits sehen, was in dem Gange, den sie ausdrücken, das Wahre ist, nämlich daß sie eben den G a n g d e r E r h e b u n g d e s M e n s c h e n z u G o t t zeigen, nur daß dieser Gang durch die V e r s t a n d e s f o r m getrübt ist. Wir werden zeigen, was ihnen mangelt, um V e r n u n f t f o r m zu sein. Wir haben so die Vernunftform im Gegensatz gegen die Verstandesform zu betrachten und zu sehen, was hier fehlt, um das auszudrücken, was in jedem menschlichen Geiste vorgeht. Wenn er an Gott d e n k t , enthält sein Geist eben die Momente, die in diesem Gange ausgedrückt sind" (Rel. I Hn 68 f; Hervorhebungen von mir).

Hegel gibt zuerst die Unterscheidung des philosophischen Denkens über die Religion von dem religiösen Denken als einer Bestimmung des "abstrakten" Begriffs. Letzteres ist "verständiges" Denken, das sich als Gottesbeweise artikuliert¹⁵⁵. Hegel will diese "Verstandesform" aufheben, d.h. er will aufzeigen, was wahr an ihr ist, daß sie nämlich auch "den Gang der Erhebung des Menschen zu Gott" darstellt; andererseits will er beweisen, was ihr mangelt, "um das auszudrücken, was in jedem

155. Vgl. zu "verständiges" Denken die dem angeführten Zitat nachfolgenden Ausführungen: Die Weisen, wie die Religion für a l l e Menschen ist, "sind vorzüglich Gefühl, Vorstellung und dann auch verständiges Denken" (ebd.).

menschlichen Geist vorgeht". In den Gottesbeweisen geht es um die Erhebung des Menschen zu Gott, die nur adäquat begriffen werden kann, wenn der Mensch als Geist, als denkender Geist, gefaßt wird und die Momente dieses Denkens als "Erhebung" in allem Ernst und aller Konsequenz bedacht werden, wie es im I. Teil, dem Begriff der Religion, auf "abstrakte" Weise geschieht, und im II. und III. Teil des Manuskripts dadurch, daß dieser "abstrakte" Begriff in Entsprechung zu den einzelnen geschichtlichen Religionen als Ausgangspunkt genommen und weiter expliziert wird, d.h. die wesentlichen Bestimmungen Gottes als Geist in Entsprechung zum Menschen als denkendem Geist gegeben werden.

Der "abstrakte" Begriff wird dabei jeweils aus der Vorstellung der Tradition genommen, und die Kritik an ihm führt zur "konkreten" Vorstellung. Dabei ist es gleichgültig, wie viele "abstrakte Begriffe" als Ausgangspunkt genommen werden. Von jeder logischen Kategorie kann ausgegangen werden: "Es ergibt sich damit wie eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und notwendig übergegangen werden muß" (Beweise 68)¹⁵⁶. Jedoch die "ersten anfangenden Bestimmungen der logischen Idee" bleiben im Bereich des Endlichen¹⁵⁷. Ihr Zusammenhang ist nur ein Übergehen, wenn auch ein notwendiges. Erst der Gottesbeweis, der vom Begriff Gottes als Geist ausgeht, führt zur wahren Erkenntnis Gottes¹⁵⁸.

156. Vgl. ebenso Enz. § 85: "Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen, nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt, können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden."

157. Vgl. Rel. II Ms 21.

158. In diesem Zusammenhang sind auch die Untersuchungen L.B. Puntels über die Hinweise und Erörterungen der Gottesbeweise in der Wissenschaft der Logik, ihre methodische Stellung innerhalb derselben,

2. Die konkrete Vorstellung

a) Abstrakt und konkret

Im II. und III. Teil des Manuskripts führt der Weg jeweils vom "abstrakten" Begriff zur "konkreten" Vorstellung. Daß nach Hegel der Begriff, bzw. die Idee, im eigentlichen Sinne "konkret" ist, dürfte allgemein bekannt sein. Ebenso geht aus dem bisher Gesagten hervor, daß hier unter "abstraktem Begriff" der unangemessene, uneigentliche, anfängliche gemeint ist. Auch scheint es ohne weiteres einsichtig, daß die Vorstellung "konkret" ist, jedoch vom allgemeinen Sprachgebrauch her. Meint Hegel nur diese konkrete Vorstellung oder eine andere, oder diese in vertiefter Bedeutung?

Wie versteht Hegel den Begriff als abstrakt, bzw. als konkret? - Bei der Einteilung der Logik innerhalb der Enzyklopädie heißt es: "Das Logische hat der Form nach drei Seiten α) die ab -

von größter Bedeutung. Erwähnt werden die Gottesbeweise in der Sphäre des Seins (WL I 71 ff, 99) und in der Sphäre des Wesens (WL II 61 f, 102 ff). Ihr "eigentlicher Ort" aber ist der Übergang vom subjektiven Begriff zur Objektivität (WL II 353-356). Hier finden wir die adäquate Darstellung des "einen" Gottesbeweises. Seine vollständige Explikation jedoch ist die Idee selbst. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O., 138 ff. - Was die Enzyklopädie betrifft, so ist es wohl nicht als zufällig anzusehen, daß Hegel insbesondere im "Vorbegriff", in den "drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität" (§§ 26-78), so häufig auf die Gottesbeweise verweist (vgl. etwa §§ 36 A, 50, 51, 62, 68 A, 71, 76). Auf diese Zusammenhänge kann jedoch in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

strakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige. Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes, oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert, auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet" (Enz. § 79).

Der "Form" nach unterscheidet Hegel das Logische in drei Momenten, wobei er anschließend gleichzeitig darauf hinweist, daß diese Einteilung nur "antizipierend und historisch" ist (ebd.). Die erste Seite oder den Anfang stellt er dar als "abstrakt" oder "verständlich". Der Terminus Verstand verweist uns auf unsere letzte Analyse, die Kritik der "Verstandesform" der Gottesbeweise. Hier bei der Einteilung wird ausdrücklich darauf verwiesen, daß jeder Begriff oder jedes Wahre nur vom ersten Moment, vom Verständigen aus, betrachtet werden kann¹⁵⁹. Doch durch den Verstand wird alles "abgesondert auseinander gehalten". Oder, wie es im folgenden Paragraphen heißt: "Das Denken als V e r - s t a n d bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes A b - s t r a k t e s gilt ihm als für sich bestehend und seiend" (Enz. § 80; letzte Hervorhebung von mir).

159. Vgl. auch in Enz. § 162 A die Entsprechung von Verstand und Vorstellung, als Vorstufe des Denkens: "Was gewöhnlich unter B e - g r i f f e n verstanden wird, sind V e r s t a n d e s - B e s t i m m u n g e n , auch nur allgemeine V o r s t e l - l u n g e n : daher überhaupt e n d l i c h e Bestimmungen."

Der Verstand bleibt beim Unterschied, beim Neben- und Nacheinander stehen, und sein Inhalt ist somit abstrakt. "Die Dialektik dagegen ist dies i m m a n e n t e Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt... Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein i m m a n e n t e r Z u s a m m e n h a n g u n d N o t w e n d i g k e i t in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt" (Enz. § 81 A). Das Dialektische als zweites Moment ist die "bewegende" Seele des Fortgehens oder die Methode als Bewegung. In ihm liegt die wahrhafte "Erhebung". In bezug auf die Gottesbeweise als "Erhebung" heißt das: die abstrakte Verstandesform muß in das Dialektische oder "Negativ-Vernünftige" (Enz. § 79) "übergehen"¹⁶⁰. Jedoch erst "das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und in ihrem Übergehen enthalten ist" (Enz. § 82). Das Affirmative oder Positive ist Resultat der Dialektik, weil es "wahrhaft nicht das leere, a b s t r a k t e Nichts, sondern die Negation von g e w i s s e n B e s t i m m u n g e n ist." Das Resultat ist ein " K o n k r e t e s , weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit u n t e r s c h i e d e n e r B e s t i m m u n g e n ist" (ebd.).

Konkret ist folglich jeweils das, was "Einheit unterschiedener Bestim-

160. In Enz. § 81 wird in bezug auf das dialektische Moment ausdrücklich von "Übergehen" gesprochen; ebenso auch in der Anmerkung zu diesem Paragraphen und in § 82.

mungen" ist¹⁶¹; abstrakt dagegen sind Inhalte, die "als feste Bestimmungen auseinander fallen und nicht in organischer Einheit zusammengehalten werden, sind... tote Formen und haben den Geist in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige konkrete Einheit ist" (WL I 29). Das Zusammenhalten der abstrakten Verstandesbestimmungen geschieht durch die logische Vernunft; sie ist "ihre gediegene, absolut-konkrete Einheit" (ebd.).

In den zuletzt genannten Zitaten aus der Wissenschaft der Logik wendet sich Hegel gegen die "formalistische Logik" oder die "Verstandes-Logik". Sie wird aufgehoben in die "spekulativ oder positiv-vernünftige" im doppelten Sinne von Aufhebung. Der Abstraktion, Einseitigkeit und Endlichkeit der Form des Inhalts wird "ein Ende bereitet", und der Inhalt wird in das Allgemeine als Form erhoben. Logisch gesehen führt so der Weg vom abstrakten Begriff als Verstandesbestimmung durch die Konkretion zur absoluten Idee¹⁶². In bezug auf den Gang oder die Methode

161. Vgl. auch Rel. I Hn 192.

162. Zur Konkretheit der Idee vgl. etwa EGPh. 32: "Die Idee ist so, konkret an sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält." - Ebenso Enz. § 14: "Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d.i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann." - Vgl. auch EGPh. 30: "In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun; ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunftkenntnis von der bloßen Verstandeserkenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist."

innerhalb des religionsphilosophischen Manuskripts bedeutet das: von den abstrakten, methaphysischen Gottesbegriffen oder Gottesbeweisen¹⁶³ führt der Weg zur "konkreten Vorstellung", als "Form der Idee" (Rel. III Ms 56, Anm.1), "oder vielmehr Bestimmung, d.i. Entwicklung der Idee" (Rel. IV Ms 53). Hegel setzt diese zitierten Appositionen mit in die Überschriften. Sie geben also eindeutig einen Hinweis auf den Leitfaden des Ganzen.

b) Bestimmung und Entwicklung der Idee

Wie stellt Hegel nun die "konkrete Vorstellung" im Manuskript als Bestimmung und Entwicklung dar? Es ist eine "fortschreitende" Bestimmung, deren Bewegung bereits beim "abstrakten Begriff" gesetzt wurde. Warum bezeichnet Hegel diese mittleren Unterpunkte der geschichtlichen und der absoluten Religion überhaupt als "konkrete Vorstellung"? Warum nicht nur als "Entwicklung des Begriffs oder der Idee"? Dazu kann als erstes gesagt werden, daß die Überschrift "konkrete Vorstellung" erst in der "vollendeten Religion" die Beifügung "Entwicklung der Idee" enthält, während bei den "endlichen Religionen" nur die Bestimmung "Form der Idee" beigefügt ist. Auf Grund unserer Analysen über das Denken als Allgemeines, als Gehalt und Form¹⁶⁴, ist einsichtig, daß bei der Betrachtung der endlichen Religionen primär das Denken als formale Allgemeinheit vorliegt; in der vollendeten Religion dagegen formale und inhaltliche Allgemeinheit zur Deckung gelangen, weshalb sie auch die "ab-

163. Vgl. auch die Erklärung des "methaphischen Begriffs" als "abstrakt" in den Hörernachschriften von 1824, in Rel. II 40 f.

164. Vgl. diese Arbeit, oben S. 94 ff.

solute" genannt werden kann¹⁶⁵.

Den gleichen Sachverhalt können wir auch, in Korrelation zu Inhalt und Form, bei der Unterscheidung von Bestimmung und Bestimmtheit erörtern. Der zweite Teil des Manuskripts trägt die Überschrift "Bestimmte Religion (Endliche Religion)". In der "Einteilung" des Manuskripts - die wir bereits vorlegten¹⁶⁶ - heißt es: " B e s t i m m u n g ((ist)) nur S e t z e n dessen, was der Begriff bereits a n s i c h ist" (Rel. I 64; Hervorhebung von mir). Es ist von nicht geringer Bedeutung, daß die "Bestimmung" in der Logik des Seins ihren "Ort" und ihre Darstellung findet, und zwar bei der Erörterung des Daseins, näher der Endlichkeit, innerhalb der Dialektik von An-sich und An-ihm¹⁶⁷. So heißt es: "Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen andern Momente, dem A n - i h m - S e i n ist, kann seine B e s t i m m u n g genannt werden, insofern dieses Wort in genauer Bedeutung von B e s t i m m t h e i t überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit als das Ansichsein... Die Bestimmung enthält dies, daß was Etwas a n s i c h ist, auch a n i h m sei" (WL I 110).

Oder: Bestimmung ist nur "Verdoppelung desselben. Das ist Bestimmen, Unterscheiden überhaupt, näher als Realität, Objektivität, Gegenständigkeit" (Rel. I 64). Und weiter: "Die Vollendung ist, daß der Begriff

165. Vgl. die Darstellung des "absoluten" Verhältnisses des Inhalts und der Form in Enz. § 133.

166. Vgl. diese Arbeit, oben S. 42 ff. - Vgl. auch in diesem Zusammenhang die "Bestimmungen" aus der Vorstellung als Ausgangspunkt. An dieser Stelle geht es um die "näheren" Bestimmungen. Vgl. diese Arbeit, oben S. 55 ff.

167. Vgl. WL II 109 ff.

sich vollkommen gegenständlich geworden, in ihm das manifestiert ist, was er ist, daß seine Bestimmtheit er selbst, er für sich, er sich offenbar ist" (Rel. I 64). Bestimmtheit als Inhalt¹⁶⁸ ist die Gesamtheit aller Bestimmungen. Erst in der absoluten Religion "vollendet" sich so die Religion zu "ihrer Bestimmtheit"¹⁶⁹, in der "konkreten Vorstellung". Am Ende des Weges entsprechen sich das Konkrete schlechthin als "Einheit unterschiedener Bestimmungen" (Enz. § 82) und die Bestimmtheit schlechthin als Einheit aller Bestimmungen des Begriffs der Religion, bzw. der Idee¹⁷⁰.

Die Unterpunkte "konkrete Vorstellung" weisen sich so aus als fortschreitendes Bestimmen von den "bestimmten, endlichen Religionen" zur "Bestimmung, d.i. Entwicklung der Idee" in der vollendeten Religion, zur absoluten Idee. "Für sich ist die absolute Idee ... die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, insofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, - das bestimmte Wissen von der Würdung ihrer Momente" (Enz. § 237).

Schauen wir uns daraufhin die Darstellung der "konkreten Vorstellung"

168. Vgl. Rel. I 302.

169. Ebd.

170. Vgl. auch Rel. I Ms 75: Die endlichen Religionen, "in welchen die Bestimmtheit des Begriffs geringer, abstrakter, mangelhaft ist, sind bestimmte Religionen, welche die Durchgangsstufen des Begriffs der Religion zu ihrer Vollendung ausmachen" (Hervorhebungen von mir).

im II. und III. Teil des Manuskripts näher an, die Begründung des Fortschreitens von dem "abstrakten Begriff" Gottes zur "konkreten Vorstellung" und dann die Bestimmungen innerhalb dieser Unterpunkte selbst.

Gleich zu Beginn der ersten Erörterung über den Gottesbeweis bei den endlichen Religionen heißt es: "Der abstrakte, metaphysische Begriff Gottes ist höchst einfach oder vielmehr das Einfache selbst, kein anderer als das einfache, reine Sein. Unsere tiefere Vorstellung kann freilich diese Bestimmung sich nicht angemessen finden" (Rel. II 42 f; Hervorhebung von mir). Und im III. Teil, bei der vollendeten Religion, betont Hegel, daß die vorhergehenden sogenannten Beweise vom Dasein Gottes von einem endlichen Sein zu einem unendlichen übergehen. Dabei ist "nicht von der Vorstellung ausgegangen, nicht sie im Gange zugrunde gelegt worden" (Rel. IV 39; Hervorhebung von mir), sondern man schließe von der Objektivität des Seins auf das Allgemeine der Wahrheit. Der wahre Weg aber gehe aus von der Bestimmung Gottes als Geist, als der Einheit von Subjektivität und Objektivität. Und dieser Begriff Gottes als Geist ist uns bereits in der Vorstellung gegeben. Die endlichen oder bestimmten Religionen geben "bestimmte Begriffe", und als solche sind sie für Hegel Stationen auf dem Wege zu dem Begriff, dem Begriff Gottes als Geist.

Wir werden hier wieder auf die Anfangsproblematik verwiesen: Warum eignet sich die Vorstellung dazu, daß aus ihr der Begriff und die näheren Bestimmungen genommen werden? Weil sie in sich in besonderer Weise

das subjektive und objektive Moment verbindet, weil sie das "mittlere Element" der Struktur des Begreifens ist.

Deshalb argumentiert Hegel des weiteren im III. Teil: "Sein, diese abstrakte Bestimmung ist so arm, daß es eigentlich nicht der Mühe wert ist, von ihr zu sprechen; diese unmittelbare Idee ist nur das ganz leere Moment der Einheit des Begriffs mit sich selber. Aber Sein ist sehr viel im Gegensatze des Begriffs oder der Vorstellung, der fixierten Subjektivität. Das ist, der Gegensatz ist sehr viel deswegen, weil eben zur Tiefe, die der Geist ist, gehört die Totalität des Subjekts in sich selbst, substantielle Objektivität, damit unendlicher Gegensatz... Hier auf dieser Stufe, daß vom Begriffe Gottes die Rede ist, ist der Gegensatz erst dieser höchste Gegensatz der Vorstellung oder Subjektivität und [de r] Objektivität, [des] Seins [s] überhaupt" (Rel. IV 40; Hervorhebungen von mir). Um diesen höchsten Gegensatz geht es Hegel; deshalb kann statt Begriff auch Vorstellung gesetzt werden, im Hinblick auf die Besonderheit seiner Subjektivität. Nur dem höchsten Gegensatz entspricht die absolute Idee, der absolute Geist.

Andererseits kann Hegel argumentieren: "Begriff als Subjektivität [ist] unterschieden vom Sein, und gerade um Aufhebung dieses Unterschiedes ist es zu tun, oder [darum], daß dem Begriff seine Subjektivität genommen werde, das Sein im Begriff aufgezeigt werde... So wird eben damit gezeigt, daß er nicht das ist, was man unter Begriff gewöhnlich versteht, ein dem Objektiven Entgegengesetztes... Dies ist, daß der Begriff

seine Bestimmtheit, subjektiv zu sein, negiert, daß sie negiert wird oder vielmehr, [daß] er selbst diese seine Dialektik ist" (Rel. IV 42 f). So wie der Begriff nicht nach den Bestimmungen des Verstandes gefaßt werden darf, so auch nicht die Vorstellung, in der uns der Begriff gegeben ist. "Begriff ohne Objektivität ist nur ein l e e r e s V o r - s t e l l e n , Meinen" (Rel. IV 42; Hervorhebung von mir). Und wie es in der Enzyklopädie heißt: "Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer V o r s t e l - l u n g ist, auch i s t , - daß im Bewußtsein mit dieser V o r - s t e l l u n g unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres S e i n s verbunden ist" (Enz. § 64). Die Vorstellung hat "die Bedeutung der Wahrheit als Objektivität gegen die andern Weisen der Subjektivität, ...so daß dieser Inhalt an und für sich sei" (Rel. I 286). Insofern kann sie als die "konkrete" bezeichnet werden im Gegensatz zur "leeren" oder "abstrakten" Vorstellung.

Betrachten wir noch kurz die Bestimmungen der "konkreten Vorstellung" im III. Teil des Manuskripts. Hier wird ausführlich eingegangen auf "die drei Sphären für die Vorstellung" (Rel. VI 53-164). Die Vorstellung von Gott erreicht in der vollendeten Religion die absolute Konkretion. Konkret schlechthin ist das, was "in organischer Einheit zusammengehalten" wird, in dem der Geist wohnt, "der ihre lebendige konkrete Einheit ist" (WL I 29). In der vollendeten Religion wird Gott als der absolute Geist vorgestellt. Diese Vorstellung ist g e g e b e n , weil die Zeit reif dafür war, am Ende eines langen Weges der Menschheit.

Die konkrete Vorstellung in der absoluten Religion ist die Bestimmung,

die Entwicklung der Idee, der absoluten Idee, des absoluten Geistes. Da jeder Inhalt in ein Nach- und Nebeneinander gegeben ist, wird die Idee in den verschiedenen "Sphären für die Vorstellung" betrachtet: im Elemente des Gedankens, in der Welt und im endlichen Geist. Ihre höchste Bestimmung erreicht die Idee in der Vorstellung der Inkarnation, die in den Kultus übergeht, als "Erhebung des Menschen zu Gott". Auch die Gottesbeweise wurden bezeichnet als "Gang der Erhebung zu Gott". Der Weg von ihrer ersten abstrakten Bestimmung in der Naturreligion aus war der, "daß der Mensch zur Vorstellung des Geistes als Geist in der Vorstellung, im Gedanken kommt" (Rel. II Hn 58). Doch diese Vorstellung des Geistes gehört zu den "nur durch und für den Gedanken vorhandenen Vorstellungen" (ebd.), die nur in der vollendeten Religion gegeben sind, und darum im eigentlichen Sinne "konkret" genannt werden können¹⁷¹.

Hegel stellt nun die konkrete Vorstellung Gottes als Geist im III. Teil des Manuskripts "bestimmter" so dar: "Die Bestimmung oder, mehr in äußerlicher Weise ausgedrückt, die Gestaltung Gottes ist also seine Idee, und diese ist die Bewegung; die Bestimmungen betreffen und gehen hervor aus der Weise des Unterschiedes. Gott ist nun zunächst α) der Begriff Gottes, Begriff als Bestimmtheit, d.i. als Element, das Denken seiner selbst, er in seiner Ewigkeit, jene Idee an und für sich: Gott [als] dreieinig. β) Begriff zu sein ist eine Bestimmtheit der Subjektivität, für uns von der absoluten Idee aus, ebenso in ihm selbst. Der Begriff [ist] diese DIRECTION, seinen Unterschieden die Gestalt der Unmittelbar-

171. Vgl. auch Rel. IV Ms 38, Anm.3: "Metaphysischer Begriff ist, Beweis reduziert sich in der Tat darauf, daß der Begriff durch sich selbst real ist. Konkreter Begriff ist Geist, seine Realität der Geist, Geist als Totalität, Einheit eines andern Geistes, und erst so ist er der Geist" (Hervorhebungen von mir).

keit zu geben, [daß sie] so als selbständig [erscheinen]. [Der] Begriff [muß] eben in seiner Vermittlung ebenso sich zur Identität mit sich reflektieren, wonach die Unterschiede zuerst die Weise einer unmittelbaren Welt, Natur haben. Gott ist Schöpfer der Natur und [der] weise Erhalter derselben; [dies ist] die Erscheinung Gottes an der Natur. *Ÿ* [Daran schließt sich die] Objektivität als der endliche Geist. Diese Unmittelbarkeit, Endlichkeit [nämlich] ist endlicher Geist, die Erscheinung Gottes am endlichen Geiste im allgemeinen, Geschichte der Erlösung und Versöhnung, ewige göttliche Geschichte selbst, und dann diese Geschichte als an diesem, [an] den Einzelnen ist Kultus als die subjektive Seite. ...Dies [sind] die drei Sphären, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist, in deren jeder sie ganz, aber unterschieden nach der Bestimmung des Elements ist" (Rel. IV 55 f)¹⁷².

Diese schwer zu interpretierende Übersicht über die "Sphären für die Vorstellung" weist zunächst den Inhalt auf in der Dialektik von Logik, Natur und Geist, von objektivem und subjektivem Moment. Es sind drei "Sphären" unterschieden nach dem "Element". Von "Element" spricht Hegel durchwegs nur, wenn er die logische Dimension oder ihre Gestuftheit

172. Vgl. mit diesem Text auch den letzten Abschnitt der "konkreten Vorstellung" im III. Teil des Manuskripts. Es heißt dort: "Wenn wir zunächst einen Rückblick tun auf die drei Sphären, die [wir] betrachten [haben], und [auf] ihre Verbindung, [so ist] also die erste: der ewige Gott in seiner ewigen Idee in dem denkenden Geiste (und aller Geist ist denkend), - die zweite: dieses Allgemeine sich realisierend in der Natur [als] ganz äußerliche Existenz, die wahrhaft Entäußerung, - die dritte in dem Äußerlichen, das zugleich schlechthin innerlich ist, im endlichen Geiste, der also zugleich die Vollendung der Äußerlichkeit zur tiefsten Entzweiung, dem gewußten Negativen, und damit die Rückkehr zur ewigen Idee ist, die hiemit ihre zunächst abstrakte Verwirklichung im Selbstbewußtsein zum ewigen Geiste hat" (Rel. IV 164).

meint. Auch hier ist das der Fall, wie der Kontext beweist¹⁷³. Den Terminus "Sphäre" dagegen verwendet Hegel primär für die "realen" Dimensionen¹⁷⁴. Der Unterschied der "realen" Sphären für die Vorstellung ist nach "logischen" Elementen vorzunehmen. Somit enthält der Unterpunkt "b) konkrete Vorstellung" in seinem dargestellten Inhalt einmal den Gesichtspunkt, "wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist", sodann den Aspekt, "wie dies zur Vorstellung kommt" (Rel. IV Hn 67), "in Rücksicht auf das subjektive Bewußtsein" (Rel. IV Hn 65). Die Logik ist damit bestimmt als Bewegung, d.h. als die Methode des Ganzen. Sie wird in Entsprechung gesetzt zu den Sphären für die Vorstellung oder den Gestalten der Vorstellung¹⁷⁵. Insofern in der vollendeten Religion die höchste Stufe der Vorstellung wie auch des Begriffs, bzw. der Idee, erreicht wird, geht diese "Entwicklung" der "konkreten Vorstellung" - nicht Übergang¹⁷⁶ - "durch sich in den Kultus" über, "verpflicht sich durch sich in den Kultus" (Rel. IV 53, Anm.1)¹⁷⁷.

173. Vgl. etwa Rel. IV Ms 56 "Element der Allgemeinheit", "Element des Gedankens"; Rel. IV Hn 64 ff "Element der Partikularisation", u.a.

174. Ebenso bezieht sich "Bestimmung" mehr auf das Logische, "Gestaltung" oder "Gestalt" mehr auf das "Empirisch-Reale". Vgl. etwa Rel. IV Ms 55.

175. Vgl. etwa die Darstellung der Idee des "dreieinigen Gottes" Rel. IV Ms 57 ff, insbesondere die Dialektik der Zahl. Ebenso auch Rel. IV Hn 69 ff. Hegel spricht hier von einer "Anwendung" "der Kategorie der Zahl" und von der "unglücklichen Form der Zahl" im Hinblick auf den "abstrakten Verstand" und die "abstrakte Vorstellung".

176. Vgl. zur Unterscheidung von "Übergang" und "Entwicklung" diese Arbeit, oben S. 87 ff. - Vgl. Ebenso Beweise 118 ff.

177. Diese Bestimmung setzt Hegel in seinem Manuskript mit in die Überschrift. - Vgl. auch Rel. IV Hn 67: "Der Kultus ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten. Deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente so gleich vor uns" (Hervorhebung von mir).

II. Die konkrete Vorstellung und der Kultus

In der Struktur Begriff - Vorstellung - Kultus führt uns der Weg von der Vorstellung zum Kultus. Die Vorstellung wurde im vorhergehenden Teil aufgewiesen als die "konkrete Vorstellung", näher die konkrete Vorstellung von Gott. In welcher Beziehung steht diese konkrete Vorstellung zum Kultus? - Hegel ordnet der Religion in besonderer Weise die Vorstellung zu. Kultus, als religionsphilosophische Kategorie und als der jeweils letzte Abschnitt der einzelnen Teile und des Ganzen der Darstellung, wird daher in besonderer Korrelation zur Vorstellung stehen. Vor allem werden wir beim III. Teil, der vollendeten Religion, eine fundamentale Beziehung zwischen Kultus und Vorstellung finden, da beide, wie bereits aufgezeigt wurde, ineinander "verflochten" sind.

Der Kultus betrifft - wie schon die Gliederung des Manuskripts darlegte - nicht nur das einzelne Individuum, sondern primär eine Gemeinde, Kirche, Gemeinschaft¹⁷⁸. Das beinhaltet für uns schon eine vorwegnehmende Antwort: In der Gemeinde wird der Kultus wie das Ganze der Religion sich primär in der Sphäre des vorstellenden Denkens bewegen. Welche Stufe oder Bestimmtheit diese Vorstellung jeweils erreicht, das ist dann eine weitere Frage. Spekulatives, begreifendes, philosophisches Erkennen dagegen ist nur Sache von wenigen.

1. Die Vorstellung von Gott und der Kultus

Hegel führt den Begriff des Kultus - wie alle bisher erörterten Begriffe -

178. Vgl. diese Arbeit, oben S. 18 und 28 f.

gleich zu Beginn des I. Teils ein. In "a) Begriff der Religion überhaupt", der aus der Vorstellung genommen ist, und wo er die "näheren Bestimmungen dieses Begriffs, die dann unmittelbar ihren Inhalt ausmachen" (Rel. I 162)¹⁷⁹, darstellt, heißt es: "Aber der Gegenstand, den wir betrachten, ist die Religion selber; in ihr aber treffen wir sogleich die zwei Momente an, den Gegenstand in der Religion und das Bewußtsein, Subjekt, den Menschen, d e r s i c h z u i h m v e r h ä l t " (Rel. I 156; Hervorhebung von mir).

Zwischen Gott und Mensch besteht ein V e r h ä l t n i s . Hier wird es zunächst v o m M e n s c h e n a u s rein subjektiv und unmittelbar genommen: das Verhältnis ist "religiöse Empfindung, Anschauung, usf." (ebd.). Wie wir bereits bei der Darstellung der transzendentalen Struktur des Begreifens aufgezeigt haben, enthält die religiöse Empfindung nicht nur die unmittelbare, abstrakte Subjektivität¹⁸⁰. Deshalb beginnt dieser einleitende Text mit "aber", und in den folgenden Abschnitten begründet Hegel dieses "Aber", und zwar vom Gegenstand, v o n G o t t a u s . Der Begriff Gottes "in wahrhafter Spekulation" genommen ist die Idee, ist der Geist. Gott als Geist hat wesentlich eine Gemeinde, und somit besteht ein w e s e n t l i c h e s V e r h ä l t n i s zwischen Gott und Gemeinde. "Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältnis von Geist zu Geist liegt der Religion zugrunde" (Rel. I Hn 157, Anm.1).

Der Begriff Gottes wird zuerst logisch als "absolute Idee", dann als

179. Vgl. die textstrukturelle Übersicht in dieser Arbeit, oben S. 17 f; ebenso auch diese Arbeit, oben S. 50 ff.

180. Vgl. diese Arbeit, oben S. 114 ff.

"Geist", des näheren phänomenologisch als "Selbstbewußtsein" bezeichnet¹⁸¹. Der fortlaufende Text bewegt sich jedoch fast ausschließlich in der noologischen Dimension: "Wenn nun diese Bestimmung Gottes nicht in dem Bewußtsein der Gemeinde wäre, so ist sie an und für sich vorhanden; der Gott ist wesentlich ein V o r g e s t e l l t e s ... Die unmittelbare, eigene Natur des Geistes... hat eine u n g e f ä h r e , a l l g e m e i n e V o r s t e l l u n g " (Rel. I 157 f; Hervorhebungen von mir). Der Mensch hat immer schon eine Vorstellung von Gott. Sie hat die Bestimmtheit, die der Mensch von sich selbst als Geist hat; es wird nicht umgekehrt von der Bestimmtheit des absoluten Geistes auf die des endlichen Geistes geschlossen¹⁸². Und der Bestimmtheit dieser Vorstellung von Gott auf jeder Stufe, in jeder Religion, entspricht auch das Verhältnis zu ihm.

Darum heißt es weiter im Text: "Zum Begriff der Religion gehört wesentlich der Kultus, und der Begriff Gottes auf jeder Stufe, die Bestimmtheit, die er auf derselben hat, ist notwendig auch Bestimmtheit dieses

181. Vgl. Rel. I 156.

182. Im Zusammenhang der Gottesbeweise von 1827 heißt es in bezug auf die Beweise, die vom Endlichen ausgehen: "Die dritte Form dieses Überganges, die wesentlichste, die absolute nach dieser Seite, ist noch zu betrachten. Der Inhalt, der ihr zugrunde liegt, ist der G e i s t . Wollte man den Übergang in die Form eines Schlusses bringen, so müßte man sagen: weil endliche Geister sind, - das ist das Sein, von dem hier ausgegangen wird -, so ist der absolute Geist. Aber dieses Weil, dies nur affirmative Verhältnis enthält wieder den Mangel, daß so die endlichen Geister die Grundlage wären und Gott die Folge von der Existenz endlicher Geister. Die wahrhaftige Form ist deshalb diese: Es sind endliche Geister. Aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. Das Endliche ist kein wahrhaftes Sein; es ist a n i h m s e l b e r die Dialektik, sich aufzuheben, zu negieren, und seine Negation ist die A f f i r m a t i o n a l s U n e n d l i - c h e s , a l s a n u n d f ü r s i c h A l l g e m e i n e s " (Rel. I 218; letzte Hervorhebungen von mir).

Verhältnisses zu Gott. Daher in der Theologie Heilsordnung als die innere Geschichte, Stufenfolge der Handlungen des Geistes und Gemütes, was in der Seele vorgegangen ist und vorgeht und vorgehen soll, und dann Sakramente, kirchliche Handlungen, Pflichten usf. Kultus [hat] zunächst beschränktere Bedeutung: uneigentliches und zugleich wesentliches, äußerliches, öffentliches Handeln, nicht so sehr herausgehoben das innere Handeln des Gemüts" (Rel. I 159).

Uns geht es vorerst um den ersten Aspekt dieses Zitats: Der Begriff Gottes auf jeder Stufe, die Bestimmtheit, die er auf derselben hat, ist notwendig die Bestimmtheit des Verhältnisses. Der Begriff Gottes auf jeder Stufe beinhaltet - wie wir in den geschichtlichen Religionen sahen - den abstrakten, metaphysischen Begriff, nach den logischen Bestimmungen: Sein - Wesen - Begriff, entsprechend der traditionellen Vorstellung der Gottesbeweise. Aus diesen "abstrakten Begriffen" wurde die "konkrete Vorstellung" auf der jeweiligen Stufe entwickelt. Die Gesamtheit der Inhaltsbestimmungen der konkreten Vorstellung von Gott macht die Bestimmtheit oder Struktur oder den Standpunkt der jeweiligen Religion aus. Die Inhaltsbestimmungen auf jeder Stufe sind gegeben für die Vorstellung und in Form der Vorstellung. Sie führen unmittelbar zu einem Verhältnis zwischen Mensch und Gott, ja sie sind es bereits. Insofern Vorstellen Denken ist, besteht sogleich ein "theoretischer" Bezug zum Objekt¹⁸³.

Weiter heißt es deshalb: "Religion als subjektive und Kultus ist daher das andere wesentliche Moment in der Betrachtung der Religion überhaupt;

183. Vgl. etwa Rel. I Hn 225.

[es ist zu betrachten] die Grundlage, wie sich die Bestimmungen von beiden entsprechen, die Form und der Inhalt des Begriffes von Gott, und das Verhältnis zu ihm: eines ist ein Abdruck vom andern, [und wir müssen] aus dem einen das andere verstehen lernen" (Rel. I 159; Hervorhebungen von mir). Die Bestimmungen von Gott, dem objektiven Moment, und vom Menschen "als subjektivem Moment und Kultus" "entsprechen" einander. Die "Grundlage" dieser Entsprechung soll betrachtet werden. Was ist hier mit "Grundlage" gemeint? - Am Rande dieses zitierten Abschnittes steht eine Anmerkung Hegels: "Geschichte der Religionen. Schema" (Rel. I 159, Anm.2). D.h. die Grundlage der Entsprechung der Bestimmungen Gottes und des Kultus zeigt sich ausführlich bei der Betrachtung der Geschichte der Religion. Hier ist nur das "Schema" aufgezeigt. Jedoch geben auch die folgenden Ausführungen im I. Teil des Manuskripts Hinweise auf diese Grundlage der Entsprechung.

Hegel wendet sich nämlich im folgenden ausdrücklich und sehr massiv gegen die Gefühlstheologie. Bei dieser bleibe "nur die subjektive Empfindung... die Grundlage" (Rel. I 161). Das "Nur" ist hier zu bedenken und das "Bleiben" bei diesem Nur. Wie schon öfters aufgezeigt, ist die Empfindung wesentliches, subjektives Moment der Religion¹⁸⁴, hier der "Grundlage". Genauso notwendig ist jedoch das objektive Moment, daß das, was in meiner Empfindung oder Vorstellung ist, auch Sein hat, "bestimmtes" Sein. Darum ist auch die Form der Vorstellung für die Religion angemessener als die Form der Empfindung.

So heißt es weiter im Text: "Das, was der Mensch mit Beziehung auf Gott

184. Vgl. diese Arbeit, oben S. 114 ff.

zu tun zu haben meint, hängt von seiner Vorstellung von Gott ab, und er kann umgekehrt nicht irgend etwas Bestimmtes in Rücksicht auf ihn zu tun zu haben meinen, wenn er keine Erkenntnis, Kenntnis, nämlich überhaupt keine bestimmte Vorstellung von ihm als Gegenstand, der als objektiv an und für sich seiend gilt, hat oder haben zu können meint" (Rel. I 161; Hervorhebungen von mir). Die Grundlage der Entsprechung der Bestimmungen Gottes und des Menschen wie des Kultus ist die "Erkenntnis" des objektiven Gegenstandes als "an und für sich seiend". Und die "Kenntnis" davon liegt bereits in der Vorstellung als einer "bestimmten". Der "Kenntnis" oder "Erkenntnis" folgt das Tun; der "praktische Geist" setzt den "theoretischen Geist" voraus. Der "freie Geist" als die Wahrheit des theoretischen und praktischen Geistes, als die höchste Stufe des "subjektiven Geistes, manifestiert sich im "objektiven Geist" und hat selbst seine Wahrheit im "absoluten Geist"¹⁸⁵. Insofern kann die "einfache Bestimmtheit" des Menschen als "Denken überhaupt"¹⁸⁶ als "Grundlage"¹⁸⁷ oder Grundstruktur der Bestimmungen beider Momente sowohl "der Form und des Inhalts des Begriffes von Gott" als auch "des Verhältnisses zu ihm"¹⁸⁸, des Kultus, betrachtet werden; ebenso auch als Grundstruktur der Geschichte, hier der Geschichte der Religion¹⁸⁹.

185. In den Hörernachschriften von 1827 heißt es in bezug auf die Vorstellung ausdrücklich, daß sie zunächst nur die "theoretische Seite" ist, ein "theoretisches Verhältnis". Die "praktische Beziehung", "als die Tätigkeit des Aufhebens der Entzweiung", ist eine Erscheinung "an dem Bewußtsein". In der "Form der Freiheit" ist die Tätigkeit oder Bewegung "die Erscheinung des Kultus" (Rel. I Hn 225). Vgl. ebenso Rel. I Hn 202, 226.

186. Vgl. WL I 110.

187. Vgl. Rel. I Ms 238.

188. Vgl. Rel. I 159.

189. Im Manuskript bringt Hegel alles, was er im I. Teil über den Kultus sagt, gleich am Anfang (Rel. I 156-164). In den Vorlesungen von 1824 und 1827 stellt er den Kultus in größerer Ausführung an den Schluß des I. Teils (vgl. Rel. I 322 f).

2. Die näheren Bestimmungen des Kultus

Gehen wir zunächst noch auf die näheren Bestimmungen des Kultus selbst ein, wie er sich im I. Teil des Manuskripts darbietet. Wie stellt sich uns der Kultus hier konkret vor? Da die Bestimmtheit der Vorstellung Gottes auf jeder geschichtlichen Stufe den Bestimmungen des Kultus entspricht, kann zunächst gesagt werden, daß auch der Kultus "als Subjektives" sich in der Sphäre der Vorstellung bewegt¹⁹⁰.

Im I. Teil, bei den näheren Bestimmungen des Begriffs der Religion aus der Vorstellung, heißt es zunächst, daß der Kultus ein Tun des Menschen ist, nicht ein Tun Gottes: "Diese Einheit, diese Versöhnung, Wiederherstellung seiner, das positive Gefühl des Teilhabens, der Teilnahme an jenem, Einssein sich zu geben aus jener Entzweiung und seiner Positivität zu genießen, sich zu erfüllen, dies ist mein Tun, Handeln, zugleich mehr äußerliches oder inneres, göttliches Wissen, überhaupt der Kultus" (Rel. I 158 f). Dies Handeln kann inneres oder äußeres Handeln sein. Das Äußere ist "uneigentlich" (Rel. I 159), bezieht sich auf Symbole, Zeremonie, Sakramente, Opfer. Der innere Kultus wird bezeichnet als "Handeln des Gemüts", als "Handlungen des Geistes und Gemütes, was in der Seele

190. Zu den näheren Bestimmungen des Kultus im I. Teil der Vorlesungen vgl. auch die Hörernachschriften von 1824 und 1827 in Rel. I 226-278. - Lasson bringt den Kultus als Zusammenfassung der Hörernachschriften: 1. als praktisches Verhältnis (innerliche Erhebung, äußeres Tun), 2. als geistige Lebendigkeit (Denken, Empfindung, Glauben), 3. als bestehende Ordnung (volkstümlicher, heidnischer, geistiger Kultus). Im zweiten Unterpunkt bringt er Abschnitte aus dem Manuskript, die daselbst zu "b) Wissenschaftlicher Begriff des religiösen Standpunkts" gehören. Vgl. Rel. I 238-248. Im Manuskript enthält dieser Unterpunkt "die innere Erhebung des Geistes" (vgl. Rel. I Ms 176). Die Einordnung dieses Textes in den Kultus ist daher nicht unberechtigt, wie es ja auch in unserer Analyse zum Ausdruck kommt.

vorgegangen ist und vorgeht und vorgehen soll" (ebd.), als "göttliches Wissen".

Der Kultus als inneres und äußeres Handeln, als innere und äußere Tätigkeit weist hin auf die Systematik der Enzyklopädie: den theoretischen und den praktischen Geist, der seine Wahrheit hat im freien Geist. Doch liegt der Akzent deutlich auf der Tätigkeit des theoretischen Geistes, wie ja auch der folgende, der ganze zweite Unterpunkt des I. Teils nichts anderes darstellt als den geistigen Gang, die Bewegung, "die im Innern vorgeht, indem es sich zur Religion erhebt" (Rel. I 176; Hervorhebung von mir). Diese Erhebung wird bezeichnet als "Denken, Empfindung, Vorstellung" (Rel. I 187, Anm.2). Auch die Gottesbeweise können in diesem Sinne Kultus, Erhebung des Menschen zu Gott, genannt werden. Ebenso die Philosophie als Ganzes¹⁹¹.

Ziel dieses Handelns, dieser Tätigkeit, ist die Identität der Identität und Nichtidentität: "Dies ist das Allgemeine des Kultus; er ist das ewige Verhältnis, der ewige Prozeß des Wissens des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen. Was aber nicht an sich ursprünglich eins ist, kann nicht als eins gesetzt werden, oder wessen Unterschied nicht ein an sich [seiender ist], nie aufgehoben werden" (Rel. I 161; Hervorhebungen von mir). Und weiter lautet deshalb der Text: "Dieses Einssein kommt dem Ansich, d.i. dem absoluten substantiellen Inhalt zu; in ihm, in seinem absoluten Gegen-

191. Zur Philosophie als Kultus oder Gottesdienst vgl. die Arbeit, unten S. 210 ff.

stande muß also auch das Bewußtsein diese seine ansichseiende Einheit als sein Wesen sich vorstellen: es muß die menschliche Gestalt, Menschwerdung Gottes als ein wesentliches Moment der Religion in der Bestimmung ihres Gegenstandes vorkommen, - in niedern Religionen etwa dies Sein, unmittelbares Dasein, Einheit mit dem Endlichen in niedrigeren Gestalten, Gestirnen, Tieren" (ebd.).

Die Menschwerdung Gottes ist eine "wesentliche" Vorstellung dieser Identität, ebenso auch das Böse als "das Negative Gottes". Aufseiten des Menschen wird die Identität als Unsterblichkeit der Seele "vorgestellt" (Rel. I 162). Diese im Kultus enthaltenen "konkreten Vorstellungen" oder "Lehren" finden wir in jeder endlichen Religion, in ihrer Totalität jedoch erst in der vollendeten Religion.

Als Beispiel für die näheren Bestimmungen des Kultus in den endlichen Religionen sei hier auf den Kultus der unmittelbaren Religion¹⁹² hingewiesen, wo der Kultus innerhalb des II. Teils des Manuskripts am klarsten dargestellt ist: "Der Kultus in seinem bestimmten Begriff ist die Bewegung des Individuums, sich aus seiner Trennung identisch zu setzen mit dem Absoluten, sich die Gewißheit der Einheit mit demselben zu geben, das Gefühl, sich zur Liebe desselben zu erheben. Hier aber auf dieser ersten Stufe, der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen, ist die Urteilung beider Seiten, der Idee an sich und der Subjektivität nur erst formell, d.h. noch nicht in sich selbständig, nämlich noch nicht

192. Vgl. Rel. II 68-76; ebenso auch die Hörernachschriften Rel. II 102-105, 111-114, 133-137, 162-185, 199, 224-234.

in sich zur Totalität des Unterschiedes ausgebildet; es ist nicht Ernst damit" (Rel. II 68; Hervorhebungen von mir). Das Böse ist hier noch nicht als "in den Kultus als Moment eingehender Krieg"¹⁹³... Nicht in den Kultus fällt diese Geschiedenheit, Feindschaft des Bösen, sondern er ist ursprüngliches Versöhntsein ohne geschehene Entzweiung, d.i. ohne ewige, absolute Entzweiung" (Rel. II 71). Daher besteht dieser Kultus einerseits als "unmittelbares Leben selbst", andererseits in einer Fülle von äußern, öffentlichen Kulthandlungen. Das Opfer jedoch hat "noch nicht die Tiefe des Gemüts, Geistes, Innerlichkeit gewonnen" (Rel. II 74)¹⁹⁴.

Die Bestimmungen des Kultus in den endlichen Religionen sind anfangs noch abstrakt. Es findet eine fortschreitende Konkretisierung und Verinnerlichung statt¹⁹⁵. Die letzte endliche Religion, die Religion der Zweckmäßigkeit oder die "philosophisch beginnend, römische Religion" (Rel. II Ms 21) leitet über zur vollendeten Religion. Als die Religion "in der Bestimmtheit des Begriffs, aber des noch endlichen" (Rel. II Ms 20), steht sie in nächster Beziehung zur absoluten Religion, ja sie ist "der höchst wichtige Übergangspunkt zur christlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied" (Rel. III 236). Als "beginnende Philosophie" gibt es in ihrem Kultus¹⁹⁶ bereits "philosophische Gottesdienste" (Rel. III 240), jedoch nur als "abstrakte Form" (ebd.), als "unmittelbar in sich abstrakt"

193. Vgl. zum Bild des Krieges das Bild des "Kampfes" bei der Erhebung des Menschen zu Gott als Empfindung und Vorstellung, der untersten, unmittelbaren Stufe des Geistes als solchen, in Rel. I Ms 244.

194. Zum Kultus der unmittelbaren Religion vgl. auch den Text über den "Urzustand" aus den Hörernachschriften von 1824, in Rel. II 22-38.

195. Zum Kultus der Erhabenheit innerhalb des Manuskripts vgl. Rel. III 90 ff, der Schönheit: Rel. III 150 ff, 164 ff. Sehr interessant ist die Darstellung des Kultus der Schönheit. Hier werden Kultus und Kunst in Entsprechung, ja sogar identisch gesetzt. Vgl. Rel. III 170. Ebenso auch in der römischen Religion. Vgl. Rel. III 230 f.

196. Zur Darstellung des Kultus der Zweckmäßigkeit innerhalb des Manuskript vgl. Rel. III 217-242.

und "äußerlich" (Rel. II 20). Als Religion der Zweckmäßigkeit "oder des Verstandes"¹⁹⁷ bleibt sie bei den endlichen Verstandesbestimmungen stehen. Erst in der christlichen Religion wird "die Anschauung dieser Einheit, ((nämlich)) Aufnahme der Endlichkeit in die absolute Form, in das Allgemeine" vollbracht (Rel. III 241).

3. Vorstellung und Denken im Kultus der vollendeten Religion

Gehen wir jetzt über zum Kultus der vollendeten Religion. Hier wird dem zweiten Unterpunkt, "Konkrete Vorstellung" - wie schon erwähnt - die Apposition beigefügt: "verpflicht sich durch sich in den Kultus" (Rel. IV 53, Anm.1)¹⁹⁸. Wie ist das zu verstehen?

Die konkrete Vorstellung wird hier - wie bereits aufgezeigt - in drei verschiedenen Sphären betrachtet, die für die Vorstellung sind. Die erste Sphäre ist der Begriff Gottes "im Elemente des Gedankens" (Rel. IV 56). Diese Sphäre ist insofern für die Vorstellung, als der Mensch sich im reinen Denken nicht zu Hause fühlt, entsprechend der doppelten Bedeutung von Bedeutung. Der reine Begriff Gottes ist gegeben, es wird nach einem Beispiel, nach der Vorstellung gefragt. Dies zeigt sich in der christlichen Religion als die Vorstellung von Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Geist. Es ist die Idee an und für sich.

197. Vgl. die Überschrift in Hegels Manuskript in Rel. III 246.

198. Vgl. auch die Vorlesung von 1824, wo in bezug auf diesen Teil, auf alle drei Elemente für die Vorstellung, gesagt wird: "Der Kultus ist das Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten. Deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente so - g l e i c h vor uns" (Rel. IV Hn 67).

"Die zweite Sphäre für die Vorstellung ist die Schöpfung und Erhaltung der Welt als Natur, endliche Welt, geistige, physische Natur" (Rel. IV 85). Insofern diese zweite Welt das Anderssein der Idee ist, Erscheinung als solche, ist ihr das Element der Vorstellung wesentlich, weil die Vorstellung in sich das Moment der Sinnlichkeit, der Bildlichkeit enthält. "Das Verhältnis dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiemit bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung... aber die Vorstellung hält beide auseinander" (ebd.). "Die dritte Sphäre ist darum die Objektivität als endlicher Geist, die Erscheinung der Idee an und in demselben, Erlösung und Versöhnung als selbst göttliche Geschichte und zugleich als Aufheben der äußerlichen Objektivität überhaupt und damit reale Vollendung des Geistes" (Rel. IV 95). Die Momente dieser Sphäre werden im endlichen Geist als nacheinander, als Geschichte, vorgestellt. Der natürliche unmittelbare Mensch ist einerseits Ebenbild Gottes, Identität, andererseits ist er das, was er nicht sein soll. Diese Nichtidentität finden wir in der Vorstellung des Sündenfalls. Die Identität wird vollzogen durch die " E r h e b u n g ". "Diese Erhebung besteht darin überhaupt, daß der Mensch zum Bewußtsein des an und für sich Allgemeinen kommt und zwar als s e i n e s W e s e n s , zum Bewußtsein s e i n e r Unendlichkeit und zwar als substantiell an und für sich seiend. Ein Moment ist so wesentlich als das andere, die absolute Objektivität als die absolute Subjektivität" (Rel. IV 130).

Hier treffen wir auf die Momente der konkreten Vorstellung, die s i c h d u r c h s i c h in den Kultus verflechten. Die Tätigkeit des Kultus wird hier gesehen als innere Erhebung, als Bewußtsein. "Dieses Be-

wußtsein vollendet die Religion als Erkenntnis Gottes als des Geistes" (Rel. IV 131). Die innere Erhebung geschieht in allen drei Sphären für die Vorstellung¹⁹⁹.

Dieses Bewußtsein ist in sich gestuft. Sein Inhalt ist: Gott als Geist ist an sich, und er ist für uns. "Zunächst" ist dieses Bewußtsein "unmittelbare Gewißheit und Gegenwart der Göttlichkeit. Denn unmittelbare Gewißheit der Gegenwart ist (die unendliche Form), [die] Weise, wie das Ist für das natürliche Bewußtsein ist. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellungen, Gründe fehlt dies Ist, das nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff im Elemente der Allgemeinheit wiederkehrt und so [der Philosophie mit der unmittelbaren Gewißheit] gemeinschaftlich ist" (Rel. IV 132)²⁰⁰.

Gefühl und Vorstellung als Form können das Ist der Wahrheit nicht "vermitteln"²⁰¹. Die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart, oder der Mensch

199. Vgl. Rel. IV Hn 67.

200. Zur unmittelbaren Gewißheit vgl. auch die Hörernachschrift von 1827, Rel. IV 141: "Weiter soll das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir in der Philosophie im Denken haben, hier vorgebracht werden nicht auf dem Standpunkte philosophischer Spekulation, sondern in der Form der Gewißheit, nicht daß erst aus dem Denken die Notwendigkeit eingesehen werde, sondern daß es den Menschen gewiß sei, d.h. daß dieser Inhalt, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, für die Menschen die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerliches Dasein erhalte, daß er erscheine als auf der Welt gesehen und erfahren. Diese Form des nicht spekulativen Bewußtseins muß man wesentlich vor sich haben... Gewiß ist nur, was auf unmittelbare Weise ist, in innerer oder äußerer Anschauung ist" (Hervorhebungen von mir).

201. Vgl. Enz. S. 12 f: "Die wahrhafte Religion des Geistes, muß ein solches, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst... und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftlichen Form der Seele."

als natürliches Bewußtsein, ist nur "die unendliche Form". In dem Wort "Gewißheit" ist jedoch das "Wissen" enthalten; insofern das Wissen der Wahrheit, dem Ansich entgegengesetzt ist, enthält es die bloße Subjektivität. Doch "Wissen ist Denken; dies ist das Allgemeine und enthält in sich die Bestimmung des abstrakt Allgemeinen, die Unmittelbarkeit, das Sein. Dies ist der Sinn des unmittelbaren Wissens" (Rel. I Hn 89). Es ist "vermittelte Unmittelbarkeit"; wir haben nur kein Bewußtsein von dieser Vermittlung²⁰². Insofern behauptet Hegel - gegen die Gefühlstheologie seiner Zeit²⁰³, daß in der sogenannten unmittelbaren Gewißheit von Gott Denken ist, allgemeines Denken, und daß kein absoluter Gegensatz zwischen Glauben und Denken, Religion und Philosophie besteht.

Dadurch, daß der Mensch zum Bewußtsein der Vermittlung in der unmittelbaren Gewißheit von Gott kommt, erhebt er sich zur bewußten Vereinigung im inneren Kultus. Durch das Nachdenken - und bereits im Worte Andacht ist das Denken enthalten²⁰⁴ - erhebt er den Inhalt aus der Form des unmittelbaren Gefühls und der Vorstellung in die Form des Denkens. Er entsagt damit mehr und mehr den leeren, unwahren Vorstellungen²⁰⁵, sowohl

202. Vgl. auch Rel. I Hn 92.

203. Vgl. etwa Enz. § 554: "Daß heutigentags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d.i. dem Inwohnen desselben in der subjektiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird, enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß."

204. Vgl. EGPh. 168.

205. Vgl. etwa VG 124: "Unter den Gestalten dieser gewußten Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird der existierende, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt; und in diesem Bewußtsein des an und für sich seienden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse; er legt dieses auf die Seite in der Andacht, in welcher es ihm nicht mehr um Partikuläres zu tun sein kann. Durch das Opfer drückt der Mensch aus, daß er seines Eigentums, seines Willens, seiner besonderen Empfindungen sich entäußere. Die religiöse Konzentration des Gemüts erscheint als Gefühl, jedoch tritt sie auch in das Nachdenken über: der Kultus ist eine Äußerung des Nachdenkens."

über sich selbst als denkenden Geist²⁰⁶, wie über Gott, der nun das "an und für sich Allgemeine" ist (Rel. IV 130).

Freilich bleibt das Bewußtsein der "Vielen" im vorstellenden Denken, auch in der vollendeten Religion. Doch erreicht es hier in der Kirche oder Gemeinde die höchste Stufe der Vorstellung und gelangt so zum Bewußtsein der wesentlichen Bestimmungen des Kultus, insbesondere zur Vorstellung der Inkarnation, des Lebens, des Todes und der Auferstehung des Gottmenschen. Jedoch sind diese "Vorstellungen" im Nach- und Nebeneinander, sind "Lehren". Hier tritt der Unterschied zur Philosophie auf, der an späterer Stelle ausführlicher dargestellt werden soll²⁰⁷.

Der dritte Unterpunkt der vollendeten Religion, der eigentliche Kultus²⁰⁸, stellt dar, wie diese Vorstellung der Geschichte des Gottmenschen durch das Moment der Auferstehung und Himmelfahrt übergeht von

206. Vgl. Rel. IV Ms 143.

207. Vgl. diese Arbeit, unten S.210 ff. In bezug auf Vorstellung und Kultus in Korrelation zur Philosophie vgl. EGPh. 185: "In der Religion sind zwei Momente vorhanden: 1) eine gegenständliche Form oder Bestimmung des Bewußtseins, wo der wesentliche Geist, das Absolute als außerhalb des subjektiven Geistes, d.h. als Gegenstand ist, vor die Vorstellung kommt als geschichtliche oder Gestalt der Kunst, in Zeit und Raum entfernt; 2) die Bestimmung oder das Stadium der Andacht, der Innigkeit; darin ist diese Entfernung hinweggenommen, die Trennung aufgehoben; da ist der Geist mit dem Gegenstand eins, das Individuum von dem Geiste erfüllt. In Philosophie und Religion ist derselbe Gegenstand, Inhalt und Zweck. Was aber in der Religion zwei Stadien sind, zwei Weisen der Gegenständlichkeit, Kunst, Glaube und Andacht, das ist in der Philosophie in Einem zusammen; denn der Gedanke ist a) gegenständlich nach der ersten Bestimmung; er hat die Form eines Gegenstandes, aber b) hat er die Form seiner Gegenständlichkeit auch verloren; im Denken ist Inhalt und Form in eins gesetzt. Insofern das, was ich denke, d.i. der Inhalt des Denkens, in Form des Gedankens ist, steht er mir nicht mehr gegenüber".

208. Vgl. Rel. IV 175 ff.

dem sinnlich Gegenwärtigen der Gottheit in "das Reich des Geistes" (Rel. IV 182), und zwar "in der Vorstellung der Ausgießung des heiligen Geistes" (Rel. IV 189). Er formiert die Gemeinde, weil das eigentliche Zeugnis der Wahrheit der Geist dem Geiste gibt. Der äußerliche Kultus als Sakrament, vor allem das Abendmahl, hat als eigentliches inneres Moment die Identifikation mit der Geschichte Christi. Sowohl das äußere, wie auch das innere Moment der Gemeinde und der Sakramente werden als Vorstellung bezeichnet; das äußere, weil die konkrete Gemeinde eine sinnliche Wirklichkeit ist, das innere, weil die Vielen sich immer auf der Stufe des vorstellenden Denkens bewegen²⁰⁹. Alle Menschen haben Religion, und alle sollen die "leere Vorstellung" überwinden. In der vollendeten Religion ist dieses vollbracht²¹⁰.

Der Kultus der vollendeten Religion ist das "Reich des Geistes" als Pro-

209. Vgl. den Text aus den Vorlesungen von 1824 bei der Einteilung des Ganzen: "Drittens ist dann der besondere Kultus, die Kirche einer jeden Religion zu betrachten als die Weise der Vereinigung der inneren Gedankenbestimmtheit jeder Stufe mit der auf dieser Stufe ausgebildeten Vorstellung" (Rel. I 74).

210. Vgl. etwa Enz. § 565: "Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der Vorstellung. Diese gibt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und aufeinanderfolgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben" (Hervorhebungen von mir).

Ebenso auch EGPh. 167: "Wir bemerken also bei der Religion sogleich zweierlei Bestimmungen: Erstens wie Gott dem Menschen bewußt ist; das ist das vorstellende Bewußtsein, die gegenständliche Form oder Bestimmung des Gedankens, wodurch der Mensch das Wesen der Gottheit in Gegensatz mit sich stellt, es sich vorstellt als ein anderes als er selbst, als ein Fremdes, Jenseitiges. Zweitens die Andacht und den Kultus; das ist das Aufheben dieses Gegensatzes, wodurch sich der Mensch zu Gott erhebt und zu dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Wesen kommt."

zeß. So heißt es in einer abschließenden Übersicht: "Zuerst haben wir den reinen Begriff Gottes in der christlichen Religion betrachtet, dann die konkrete Vorstellung desselben oder die Manifestation desselben. Diese ganze Manifestation, die sich selbst in den drei Sphären des Denkens, [der] Vorstellung und [der] Wirklichkeit darstellt, ist die Erscheinung, die Manifestation für ein Anderes, die Region des Daseins, der Gegenständlichkeit, hier [aber] der subjektiven Immanenz, des I m m a n e n t w e r d e n s ; dies ist also drittens das Reich des Geistes. Reich Gottes ist der Geist. So sind die Subjekte in den P r o z e ß verwickelt. Die göttliche Idee, die als unendliche Liebe im unendlichen Schmerz für sie ist, ist eben in dieser A n - s c h a u u n g in ihnen, sie [sind] die Gemeinde des Geistes. [Die] Einzelheit ist zunächst ausschließend; in der unendlichen Liebe [wird] sie zurückgeführt. Christus [ist] mitten unter ihnen [und ist] so der Geist, und dieser P r o z e ß selbst [ist] der Geist" (Rel. IV 181 f; Hervorhebungen von mir).

Die letzten Erörterungen leiteten über zum Geschichtsbegriff, zur göttlichen und menschlichen Geschichte. Wie Geschichte bei Hegel genauer zu verstehen ist und wie das "Reich des Geistes" innerhalb der vollendeten Religion als Prozeß, als Geschichte zu begreifen ist, das soll des weiteren aufgezeigt werden.

III. Die Vorstellung der Geschichte der Religionen

Begriff - Vorstellung - Kultus beinhalten den Leitfaden der Darstellung

der Geschichte der Religion, des II. und III. Teils des religionsphilosophischen Manuskripts. Es wäre nun noch zu fragen, welchen Zusammenhang Geschichte und Vorstellung aufweisen. Was versteht Hegel unter Geschichte, hier unter Geschichte der Religion, und wie ist das Problem der Überwindung der Vorstellung in und durch das Denken im Hinblick auf Geschichte zu begreifen? Insbesondere der Schlußteil des Manuskripts - zu dem uns die letzte Analyse führte - wirft hier fundamentale Fragen auf²¹¹.

1. Der Begriff der Geschichte

Gehen wir zunächst auf den Geschichtsbegriff Hegels ein. Im I. Teil "Begriff der Religion" wird dieser mit dem Kultus und gleich nach dem Kultus eingeführt: "Daher in der Theologie H e i l s o r d n u n g als die i n n e r e G e s c h i c h t e , Stufenfolge der Handlungen des Geistes und Gemütes, was in der Seele vorgegangen ist und vorgeht und vorgehen soll..." (Rel. I 159; letzte Hervorhebung von mir). Hier wird gleich der wichtigste Aspekt des Geschichtsbegriffs im Hinblick auf die Religion gegeben. Es ist eine "innere Geschichte", die in der Theologie als "Heilsordnung" vorgestellt wird. Diese innere Geschichte ent-

211. Für den Geschichtsbegriff in unserer Analyse sind von Bedeutung:

H.J. Schmidt: Verheißung und Schrecken der Freiheit (Stuttgart-Berlin 1964).

H.F. Fulda: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik (Frankfurt/M. 1965) 173-232.

L.B. Puntel: Analogie und Geschichtlichkeit (Freiburg-Basel-Wien 1969).

M. Clark: Logic and System (The Hague 1971).

Auf diese Literatur wird jedoch hier nicht ausdrücklich eingegangen, da es primär um die Darstellung des Geschichtsbegriffs im religionsphilosophischen Manuskript geht.

hält Stufenfolgen, einmal im Sinne von "Heilsordnung", sodann im Sinne von "Gang des Geistes" und "Gang des Gemütes", einmal mehr o b j e k - t i v , dann mehr s u b j e k t i v . Die innere Geschichte der Religion ist die Erhebung des einzelnen Geistes wie auch einer Gemeinde oder eines Volkes zum absoluten Geist, genannt Kultus: als Denken, Vorstellung, Anschauung, Empfindung, Gefühl, Andacht, Glaube, unmittelbare Gewißheit.

Der diesem Zitat folgende Text geht weiter auf das subjektive Moment der Religion, bzw. auf den Kultus ein, in seiner Entsprechung zur Vorstellung von Gott innerhalb der jeweiligen Religion, und am Rande dieses Abschnitts steht dazu die Anmerkung: "Geschichte der Religionen. Schema" (Rel. I 159, Anm.2), wie schon erwähnt wurde²¹². An der Vorstellung Gottes in den verschiedenen Religionen und an ihrem Kultus läßt sich die Geschichte der Religion ablesen und bestimmen. Die Stufenfolge der religiösen Vorstellung und der Handlungen des Geistes ist die Stufenfolge der Religionen, wie sie "erscheinen", ist die ä u ß e r e G e - s c h i c h t e der Religionen.

Ausführlicher heißt es im folgenden Abschnitt: "Aber die B e - s t i m m t h e i t selbst, in welcher diese Bestimmungen auf einem religiösen Standpunkt gesetzt sind, ist das P r i n z i p d i e - s e r R e l i g i o n selbst, und in diesem Element bestimmt müssen sie in ihr erscheinen. In der Betrachtung, Erkenntnis dieser Bestimmungen liegen die Prinzipien, aus denen die R e l i g i o n e n d e r

212. Vgl. diese Arbeit, oben S. 151 und 162.

V ö l k e r gefaßt werden können und müssen" (Rel. I 163). Bestimmtheit bedeutet für uns Struktur. Aus dem Kontext dieses Zitates geht hervor, daß mit "Bestimmtheit" die Struktur der Logik, bzw. die "konkrete Idee", mit "Bestimmungen" jedoch die vorher angegebenen: Gott, der endliche Geist und der Kultus, gemeint sind. "In diesem Element bestimmt", dem der Logik, müssen die Bestimmungen der Religion "in" der Religion "erscheinen". Die religiösen Bestimmungen erscheinen, sind Wirklichkeit, Realität. Als was erscheinen sie? Als konkrete Vorstellung von Gott und als inneres und äußeres Handeln im Kultus. In der Erkenntnis dieser erscheinenden, religiösen Bestimmungen selbst liegen die Prinzipien, d.h. die Momente der Logik, aus denen allein die einzelnen Religionen und die Gesamtheit aller Religionen begriffen werden können, "auf den Begriff gebracht werden". Und wie Hegel es abschließend selbst bemerkt: "Es ist dies eine der schwersten Aufgaben für das Begreifen" (ebd.).

Der erste Satz dieses Zitates schließt folglich von der Struktur der Logik auf die empirischen, realen Religionen in ihren verschiedenen Stufen, der zweite Satz dagegen geht aus vom Empirischen und schließt auf die Struktur der Logik. Im II. Teil, den endlichen Religionen, und im III. Teil, der vollendeten Religion, verbindet Hegel konkret beide Methoden. Die Darstellung der empirischen Religionen allein, nur nach ihrer äußeren Erscheinung, beinhaltet für Hegel nur die ä u ß e r e G e - s c h i c h t e . Sein Anliegen ist jedoch die i n n e r e G e - s c h i c h t e ; darum verweist er zunächst auf die Bestimmtheit der Logik, nimmt dieser entsprechend die Einteilung vor.

Gehen wir der ersten einführenden Erörterung Hegels über die Geschichte

der Religionen im I. Teil weiter nach, so finden wir noch einen näheren Hinweis auf die uns interessierende Problematik. Der folgende und letzte Abschnitt beginnt: "Mit den nähern Gestalten der Vorstellungen von Gott hängt die Geschichte der Religion zusammen; diese Geschichte, so viel sie gesammelt und bearbeitet ist, läßt vornehmlich so nur das Äußere, Erscheinende sehen. Das höhere Bedürfnis ist, den Sinn, das Wahre und Zusammenhang mit Wahrem, kurz, das Vernünftige darin zu erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also Vernunft darin sein, in aller Zufälligkeit eine höhere Notwendigkeit." Weiter heißt es, daß nicht alles in der Geschichte der Religion gerechtfertigt werden soll, "aber wenigstens den Anfang, die Quelle als ein Menschliches erkennen, aus dem es hervorgegangen, dies [ist] die höhere Versöhnung" (Rel. I 164; die drei letzten Hervorhebungen von mir). Die Gestalten der Vorstellungen von Gott in den geschichtlichen Religionen lassen vor allem nur das "Äußere" sehen. Eine solche Betrachtung entspräche der "äußeren Vorstellung" einer Geschichte der Religion. Das "höhere Bedürfnis" ist, das "Vernünftige darin" zu erkennen, das bedeutet Geschichte im Sinne der Phänomenologie, als "Geschichte der Bildung des Bewußtseins" (Phän. 67), gemäß der phänomenologischen Struktur: Bewußtsein - Selbstbewußtsein - Vernunft.

In bezug auf den "Anfang", die "Quelle" jeder Religion - zeitlich gesehen - finden wir in den Hörernachschriften des I. Teils noch eine sehr ausführliche Darstellung, die mehr den noologischen Gesichtspunkt enthält: Im Bewußtsein der Menschen erscheint der Inhalt zunächst auf mehr unmittelbare Weise, in "Form des Gefühls" mehr "subjektiv", in "Form der

Vorstellung" mehr "objektiv"²¹³. Erst nach und nach tritt die Reflexion ein und mit ihr Fortgang, Prozeß, Geschichte. Was nun das Bewußtsein über das Geschichtliche als Geschichte betrifft, so ist es primär "für die Vorstellung und in der Weise der Vorstellung"²¹⁴. Das ist von fundamentaler Bedeutung für die Religion, denn am Anfang jeder Religion steht ein Mythos, eine Erzählung, eine Geschichte, "eine göttliche Geschichte", "die im eigentlichen Sinne Geschichte sein soll"²¹⁵. In der christlichen Religion ist es zum Beispiel die Geschichte Jesu. Die Vorstellung enthält mehr das "objektive Moment", daß das, was vorgestellt wird, auch Sein hat. So ist "für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch keine bestimmte Ausbildung erhalten haben, in solcher Geschichte auch jene innere Macht enthalten; er f ü h l t sie, hat ein d e n k e n d e s B e w u ß t s e i n jener Mächte" (Rel. I Hn 112). Oder auch: "Das Geschichtliche ist als solches also das, was f ü r d i e V o r s t e l l u n g ist, und anderseits B i l d , und die Religion ((= göttliche Geschichte)) ist für das gewöhnliche Bewußtsein, für das Bewußtsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung wesentlich auf ebensolche Weise, ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nacheinander, dann im Raume nebeneinander folgen. Der Inhalt ist empirisch, konkret, mannigfach; die Verbindung teils im Raum neben-, teils in der Zeit nacheinander. Zugleich aber hat dieser Inhalt ein Inneres; es ist Geist darin, der auf den Geist wirkt. Der subjektive Geist gibt Zeugnis dem Geiste, der im Inhalt ist, zunächst durch d u n k l e s

213. Vgl. Rel. I Hn 110.

214. Vgl. Rel. I Hn 111.

215. Ebd.

A n e r k e n n e n , ohne daß dieser Geist, der im Inhalt ist, für das Bewußtsein herausgebildet wäre" (Rel. I Hn 112 f; Hervorhebungen von mir)²¹⁶.

Das bedeutet, der Anfang jeder Religion selbst ist bereits "ein Menschliches" (Rel. I Ms 164). Woher die Mythen, göttlichen Geschichten kommen, ist dann eine andere Frage. Doch schon in der anfänglichen Vorstellung einer göttlichen Geschichte, als Ursprung, Quelle, Prinzip der Religion, liegt das Ist der Wahrheit. So ist die Vorstellung in sich von Anfang an Prozeß, Verhältnis zur Wahrheit, Fortschreiten. Durch die Dialektik von subjektivem und objektivem Moment, von Wissen und Wahrheit, entspringt der "neue wahre Gegenstand" (Phän. 73), jedoch in Form der Vorstellung, auch noch in der christlichen Religion in bezug auf die Geschichte Jesu, obwohl sie als die vollendete bezeichnet wird. Von dieser jedoch wird an späterer Stelle gesprochen²¹⁷.

Zusammenfassend läßt sich zum Begriff der Geschichte nach ihrer Darstellung im I. Teil "Begriff der Religion" sagen: Es ist zu unterscheiden

216. Zum Anfang der Geschichte vgl. auch VG 161, wo Hegel Stellung nimmt zur religiösen Vorstellung eines anfänglichen Zustandes der Vollkommenheit: "Das Philosophische in jener Vorstellung eines primitiven Zustandes der Vollkommenheit ist dann dies, daß der Mensch nicht mit tierischer Dumpfheit angefangen haben kann... Den Anfang macht der Geist; dieser ist aber erst an sich, er ist natürlicher Geist, dem jedoch der Charakter der Menschlichkeit durchaus aufgeprägt ist. Das Kind hat keine Vernünftigkeit, aber die reale Möglichkeit, vernünftig zu sein." - Ebenso Rel. II Hn 22 ff.

217. Vgl. in diesem Zusammenhang auch VG 155, wo es in bezug auf Geschichte heißt: "Das Fortschreiten bestimmt sich im allgemeinen so, daß es die Stufenfolge des Bewußtseins ist. Der Mensch fängt damit an, ein Kind zu sein... fängt an mit sinnlicher Empfindung; von da tritt der Mensch auf die Stufe allgemeiner Vorstellungen, dann weiter auf die Stufe des Begreifens..." (Hervorhebungen von mir).

zwischen innerer und äußerer Geschichte, individuell-subjektiver und allgemein-objektiver. Ihre Bestimmtheit macht die Elementarstruktur des Hegelschen Denkens aus: die logisch - phänomenologisch - noologische Struktur.

Betrachten wir nun den Begriff der Geschichte im geschichtlichen Teil des Manuskripts. Es ist auffallend, daß Hegel in den Überschriften des II. und III. Teils des Manuskripts selbst nicht den Terminus "Geschichte" verwendet. Er spricht von "bestimmte", "endliche" und "vollendete" Religion. Der Leitfaden des Ganzen ist nach dem Begriff, nach der Logik, gegeben. Ebenso ist auch der einführende Text²¹⁸ und die "Einteilung" der endlichen Religionen²¹⁹ wie auch die Einführung der vollendeten Religion²²⁰ logisch artikuliert.

Schauen wir uns diese Einführungen jedoch genauer an, so finden wir ein häufiges Umschlagen in die phänomenologisch-noologische Dimension. So heißt es etwa: Die Religion, die ihrem Begriff "entspricht", ist die "innerhalb des S e l b s t b e w u ß t s e i n s " selbst (Rel. II 3). Oder: "Dies Ganze in dieser Bestimmtheit, Beschränktheit erscheint. [Die] Einteilung [unseres Gegenstandes hat daher] nicht im subjektiven Sinne, sondern im objektiven Begriff, [gemäß der] N a t u r d e s G e i s t e s [selber zu geschehen]. In diesem Elemente ist dann zu betrachten, wie die Momente der Religion sich zueinander verhalten und wie sie bestimmt sind..." (ebd.; Hervorhebung von mir). Ferner auch im

218. Vgl. Rel. II 3.

219. Vgl. Rel. II 18-21.

220. Vgl. Rel. IV 3.

Abschnitt, der dem soeben zitierten im Manuskript folgt, wo Hegel die Stufen des Begriffs zu den Menschenaltern in Entsprechung setzt²²¹.

Und wie es weiter heißt: "Die Religion hat diese Bestimmtheiten zu durchlaufen, um aus ihnen sich die Natur ihres Begriffes [zu] gewinnen oder ihren Begriff sich gegenständlich (in der Vorstellung) zu machen. Denn diese Bestimmtheiten sind die Momente, das Werden des Begriffs, und ihre Auflösung, Rückkehr ist eben der Begriff selbst. Die mit der Natur des Begriffs schon bekannt [sind], werden dies näher verstehen, die andern hieran ein Beispiel der absoluten, immanenten Methode der Wissenschaft sehen, aus ihr die Natur des Prozesses, der Bewegung des Begriffs erhalten. Daß der Begriff nicht von Anfang, für sich herausgebildet ist, nicht unmittelbar [ist, das] ist [die] Natur des Begriffs, seine Lebendigkeit, sein Werden, Geistiges überhaupt; Wahrheit [ist] für das Bewußtsein nicht am Anfang" (Rel. II 18; Hervorhebungen von mir). Bei der Einführung zur vollendeten Religion liegt der Schwerpunkt neben der logischen Explikation in der Darstellung Gottes als Geist, als Bewußtsein, Subjektivität, der für den andern Geist ist²²².

Gehen wir jedoch noch kurz auf die logische Dimension der Geschichte der Religion ein, um den "Begriff" der Geschichte vertiefter zu begreifen. Die Logik ist der eigentliche "Ort" der Methode. Sie nimmt eine Sonderstellung innerhalb des Ganzen der Philosophie Hegels ein. Hier

221. Vgl. Rel. II 17 f.

222. Vgl. Rel. IV 5.

wird die Geschichte der Religion als "Beispiel" der Logik als Methode, als "Bewegung des Begriffs", bezeichnet²²³. Nirgendwo in seinen Werken hat Hegel Logik und Realwissenschaften so ausdrücklich und ausführlich in Entsprechung gesetzt wie in der Religionsphilosophie. Deshalb sei auch die Einteilung der endlichen Religion den logischen Bestimmungen entsprechend hier angeführt:

"[Wir müssen] nunmehr anfangen, die Entwicklung des Begriffs zu betrachten, d.h. die Bestimmungen, in die er sich setzt, die er durchläuft. Sie sind nichts anderes als die allgemeinen Momente, Formen des Begriffs selbst, in denen sich das Ganze des Begriffs [dar]stellt, dies Ganze in dieser Bestimmtheit, Beschränktheit erscheint" (Rel. II 3). Und weiter unten: Der II. Teil "enthält die Grundzüge zur Geschichte der Religionen. Zuerst machen wir eine vorläufige Angabe der Teile.

a) Unmittelbare [Religion] oder Naturreligionen. [Es ist] die Religion in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit oder des Seins ... [Das] Sein [ist] hier abstraktes Sein, bezogen auf das Endliche, [auf das] Dasein; [die] Wirklichkeit [ist hier] nur das Verschwinden, das Maßlose. - [Es ist] nicht abstrakte Bestimmtheit, sondern Sein in seiner konkreten Bestimmung, bezogen auf das, was ihm gegenüber noch als Endlichkeit erscheint: Spinozische Einheit, orientalische Endlichkeit, nicht als Schein gesetzt.

b) Die Religion in der Bestimmtheit des Wesens. [Hier tritt ein die] Differenz, bestimmtes Un-

223. Vgl. zur Logik als Methode diese Arbeit, oben S. 42 ff.

terscheiden, Zurücktreten des Selbstbewußtseins in sich gegen seinen Gegenstand, aber noch als wesentlicher, innerer Zusammenhang. [Das] Wesen [ist noch] abstrakt, aber wesentlich in Beziehung auf die Entwicklung, [den] Unterschied. So [ist] dieses nur ein Schein am gegenständlichen Wesen, aber [das] Selbstbewußtsein ist zugleich noch in Identität mit demselben, [das] aber unmittelbar beschränkte Bestimmtheit [ist] (jüdischer Nationalgott). Der entwickelte Begriff des Wesens aber, das Wesen in seiner Totalität ist die Notwendigkeit, eine hohe Bestimmung; darin [ist] Freiheit vom Endlichen [und] in demselben Heiterkeit. [Auf dieser Stufe ist der Inhalt] die geistige Individualität partikuläre Freiheit, geistiges Subjekt, das [als] Subjekt geistig, aber als besonderes Individuum [ist]...

c) Die Religion in der Bestimmtheit des Begriffs, aber des noch endlichen, selbst im Gegensatz begriffenen, noch nicht als Idee, Begriff als für den Begriff unendlicher Begriff [entwickelten], sondern [als] Objektivität, Äußerlichkeit [vorhandenen], daher [er] unmittelbar in sich abstrakt oder in sich bestimmt, Selbständigkeit [ist], - aber des beschränkten Begriffes, der bezogen als endlicher auf Äußerlichkeit zugleich objektiv sein soll, - Totalität der Entwicklung, Zweckbestimmung, Stufe der äußerlichen Zweckbestimmung, Stufe der äußerlichen Zweckmäßigkeit..." (Rel. II 19 f).

Abschließend heißt es zu dieser Einteilung: "[Die Einteilung also gliedert sich] nach den ersten anfangenden Bestimmungen [der logischen Idee]: Sein, Wesen, Begriff. Nach diesen Bestimmungen in ihrer Totalität [ergeben sich als die Inhalte der endlichen Religionen] M a ß l o s e s ,

N o t w e n d i g k e i t u n d ä u ß e r l i c h e Z w e c k e ..."

(Rel. II 21; Hervorhebungen von mir). Die Einteilung der Geschichte der endlichen Religionen ist gegeben nach den "ersten anfangenden Bestimmungen" der Logik. Was bedeutet das?

Dazu kann vorwegnehmend gesagt werden, es ist hier nur von der Geschichte der "endlichen Religionen" die Rede, von den Religionen, wie sie als zeitliche erschienen sind, als Erscheinungen des Bewußtseins. Ihnen entsprechen die "ersten anfangenden Bestimmungen" der Idee. Sein - Wesen - endlicher Begriff sind hier als V o r - s t u f e n d e s B e - g r i f f s o d e r d e r I d e e zu betrachten. Erst die vollendete Religion, die christliche, ist die Aufhebung der Vorstufen in d e n Begriff. Sie wird nicht einbezogen in die Geschichte der "Religionen", sondern ist d i e Religion, die "wahre" Religion²²⁴. Sie ist die Wahrheit der vorhergehenden Stufen. Deshalb liegt bei der vollendeten Religion auch ein anderer, bzw. vertiefter Geschichtsbegriff vor. Bei der Betrachtung der Darstellung der Geschichte innerhalb der vollendeten Religion wird sich somit auch für uns erst zeigen, welche Bedeutung den endlichen Religionen in ihrer Entsprechung zu den ersten anfangenden Bestimmungen der Idee zukommt.

2. Die vollendete Religion als das Reich des Geistes

Gehen wir näher auf die vollendete Religion als Geschichte ein. Als

224. Vgl. Rel. II 18; ebenso Rel. II Hn 8. - Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß Hegel in den Vorlesungen von 1824 und 1827 bei der Darstellung der endlichen Religionen zu einer Zweiteilung überging. Das bedeutet einmal, daß er selbst die Dialektik des Begriffs nicht als bloßes Schema anwendet, sondern eine Vielfalt der Darstellungen für möglich hält. Auch die Umstellungen in der Reihenfolge der endlichen Religionen in der Vorlesung von 1827 belegen diesen Sachverhalt. Daß Hegel später zu einer Zweiteilung überging, unterstreicht die Bedeutung der vollendeten Religion. Vgl. Zur Feststellung des Textes, Rel. III 245-254.

v o l l e n d e t e Religion scheint nach ihr kein Fortschritt, keine Fortbewegung mehr möglich zu sein. Jedoch, das vieldiskutierte "Ende der Religion" durch Hegel erscheint nach all dem, was bisher in unserer Analyse aufgezeigt wurde, in einer anderen Bedeutung. Gewiß, Hegels Aussagen über das Ende der Geschichte sind zumeist unklar, auch seine Aussagen am Schluß des religionsphilosophischen Manuskripts. Die Interpretation muß deshalb mit größter Vorsicht vorgenommen werden.

Zunächst ist auffallend, daß Hegel für den letzten Unterpunkt "c) Gemeinde, Kultus" (Rel. IV 175) drei weitere Unterteilungen gibt²²⁵, obwohl der Umfang des Ganzen seitenmäßig sehr gering ist. Außerdem enthält das Manuskript gegen Schluß fast nur abgebrochene Sätze. Das weist darauf hin, daß Hegel selbst gerungen hat um die angemessene Darstellung. Und wenden wir seine eigenen Aussagen über das Wort, den spekulativen Satz, die doppelte Bedeutung von Bedeutung, auf ihn selbst an, so heißt das: Der Satz ist nun anders zu fassen als am Anfang der Reflexion. Die Meinung erfährt, daß er anders gemeint ist. Und doch muß immer wieder auf das Nach- und Nebeneinander des Satzes zurückgegriffen werden. Das heißt, Hegel ist sich bewußt, daß er selbst noch in der Geschichte steht.

In unserer Analyse über den Kultus in der vollendeten Religion²²⁶ sahen wir, daß bereits im zweiten Unterpunkt "konkrete Vorstellung" der Kultus dargestellt ist, daß die "konkrete Vorstellung" als "Bestimmung,

225. "α) Standpunkt der Gemeinde überhaupt" (Rel. IV 175). - "β) Sein der Gemeinde, Kultus" (Rel. IV 199). - "γ) Vergehen der Gemeinde" (Rel. IV 231). -

226. Vgl. diese Arbeit, oben S. 162 ff.

d.i. Entwicklung der Idee", "sich durch sich in den Kultus verflucht". Die dritte Sphäre für die Vorstellung wurde als "göttliche Geschichte" bezeichnet und somit als "reale Vollendung des Geistes" (Rel. IV 95) oder als "Geschichte der Erlösung und Versöhnung, ewige, göttliche Geschichte" einerseits und als "die Geschichte an den Einzelnen als Kultus", als Gemeinde, andererseits (Rel. IV 56).

Betrachten wir die "göttliche Geschichte" näher. - Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß nicht nur die dritte Sphäre für die Vorstellung als göttliche Geschichte bezeichnet wird, sondern bereits die erste und zweite. Die erste Sphäre "im Element des Gedankens" ist "Geschichte Gottes" als "Dreieinigkeit", die zweite als "Erschaffung und Erhaltung der Welt"²²⁷. Beide sind Voraussetzung für "die Geschichte der göttlichen Idee am endlichen Geist" (Rel. IV 95) in der dritten Sphäre für die Vorstellung. Oder, wie es in den Hörernachschriften von 1824 heißt: "In Beziehung auf Ort und Zeit" ist die göttliche Geschichte zu betrachten: einmal als "außer der Welt, r a u m l o s , außer der Endlichkeit, Gott, wie er an und für sich ist", als " a u ß e r d e r Z e i t als ewige Idee in dem Elemente des reinen Gedankens der Ewigkeit", als "in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an und für sich". Sodann "die göttliche Geschichte als real, Gott in vollkommenem D a s e i n", "als V e r g a n g e n h e i t; sie ist, hat Sein, aber ein Sein, das zum Schein herabgesetzt ist", "das eigentlich Geschichtliche". Ferner ist das dritte Element der göttlichen Geschichte "der innere Ort, die G e m e i n d e, zunächst in der Welt", ebenso aber "Gemeinde, insofern sie zugleich sich

227. Vgl. Rel. IV 54.

zum Himmel erhebt, ihn auf Erden schon in sich selbst hat", "die Gegenwart, zunächst aber nur die beschränkte, nicht die ewige Gegenwart, sondern die Gegenwart, die von sich die Vergangenheit und die Zukunft unterscheidet", ebenso aber "eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, sich durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit vollendet, eine Vollendung, die aber noch nicht ist und so als Zukunft zu fassen ist"²²⁸.

Die ersten beiden Weisen der göttlichen Geschichte sind in diesem Text sehr eindeutig artikuliert. Auf die dritte Weise wird näher einzugehen sein, weil sie jeweils zwei Momente enthält. Als "die Geschichte der göttlichen Idee am endlichen Geist" (Rel. IV 95) ist sie einmal "die Geschichte des endlichen Bewußtseins selbst" (ebd.), im vorhergehenden Zitat aus den Hörernachschriften bezeichnet als "Gemeinde", die zunächst "in der Welt" ist, in einer "beschränkten Gegenwart". Sodann ist sie "die Geschichte Gottes, wie sie an und für sich ist" (Rel. IV 96), im vorherigen Zitat bezeichnet als "Gemeinde, die zugleich sich zum Himmel erhebt", in einer "Gegenwart, die sich zur Allgemeinheit vollendet".

Konkret stellt Hegel beide Momente nacheinander und zugleich ineinander dar: Die Geschichte des endlichen Bewußtseins beginnt mit dem "natürlichen Menschen" (Rel. IV 96), der jedoch zugleich nach dem Begriff des Geistes selbst zu fassen ist, nach "der göttlichen Idee an und für sich", in der Vorstellung als "Ebenbild Gottes", in der christlichen

228. Vgl. Rel. IV Hn 66; Hervorhebungen von mir.

Religion als "erschaffen durch den Vater"²²⁹. Dann folgt die "Erhebung des Geistes" (Rel. IV 130). Der Mensch gelangt zum Bewußtsein des "an und für sich Allgemeinen als seines Wesens", daß er "die göttliche Idee in sich trage", in der Vorstellung als "Gottes Sohn", in der christlichen Religion als "Menschwerdung Christi"²³⁰. In einem dritten Schritt wird die Vollendung der göttlichen Geschichte am endlichen Geist dargestellt: sie i s t g e s c h e h e n in der Vorstellung der christlichen Religion als Leben, Tod und Auferstehung Christi als das eigentlich Geschichtliche. Sie g e s c h i e h t f o r t w ä h r e n d durch die Gemeinde und den Kultus, wobei hier nicht nur der Kultus der christlichen Religion gemeint ist, sondern "das Reich des Geistes überhaupt", dem jeder Mensch als Mensch angehört. So heißt es in bezug auf die "Geschichte Jesu": "Indem es die göttliche Idee ist, welche diese Geschichte durchläuft, so ist es nicht als die Geschichte nur eines einzelnen Individuums, sondern e s i s t a n s i c h , als die Geschichte des w i r k l i c h e n Menschen, der sich z u m D a s e i n d e s G e i s t e s m a c h t " (Rel. IV 156; Hervorhebungen von mir).

Die Darstellung der ganzen dritten Sphäre für die Vorstellung zeichnet sich dadurch aus, daß die "Geschichte des endlichen Geistes", seine Natürlichkeit und seine Erhebung aus derselben, immer im Präsens, in der Gegenwart steht, die Hinweise auf die entsprechenden Vorstellungen, die zumeist der christlichen Religion entnommen sind, dagegen in der Vergangenheitsform, etwa die Erschaffung des Menschen nach dem Eben-

229. Vgl. Rel. IV 98, 99, 96.

230. Vgl. Rel. IV 130, 131, 133, 142.

bilde Gottes²³¹ und die Vorstellung des Sündenfalls²³². Das Spekulative in diesen Vorstellungen wird jeweils bezeichnet als "Geschichte, welche die Natur des Menschen selbst betrifft" (Rel. IV 124).

Ebenso findet bei der Darstellung der Lehre Jesu, die "allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl, Gemüt betrifft" (Rel. IV 143), ein dauerndes Umschlagen in die Gegenwart statt. Der Hauptinhalt dieser Lehre ist die Vorstellung des himmlischen Reiches, des Gottesreiches; das Spekulative in ihr ist, daß dieses Reich ein "Zustand", der "allgemeine Boden des Geistes"²³³, das "Reich des Geistes" ist. Die "eigentliche Bestimmung und Bestimmtheit des Reiches Gottes" in der Lehre Christi ist "der Zusammenhang seiner selbst (= Christi selbst) mit Gott und der Menschen mit demselben und mit ihm. In dieser [wird] seine Erhebung seines Geistes sichtbar" (Rel. IV 148). Die Sündenvergebung Christi zeigt "diese ungeheure Majestät des Geistes, die alles Geschehene ungeschehen machen kann [und] es ausspricht, daß dies geschehen [sei]" (ebd.). Die Lehre Jesu ist nur "das Allgemeine des Inhalts"; das Reich Gottes in seiner "Konkretheit", "Wirklichkeit" ist zunächst das Leben, der Tod und die Auferstehung Jesu selbst. Der Tod ist die höchste Verendlichkeit und zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit. "Das zeitliche, vollkommene Dasein der göttlichen Idee in der Gegenwart wird nur in Christi Tode angeschaut" (Rel. IV 157).

231. Vgl. Rel. IV 99 ff.

232. Vgl. Rel. IV 121 ff. - Vgl. auch bei der Darstellung des Sündenfalls den ausdrücklichen Hinweis auf die "Erkenntnis" als die wieder zu erringende Ebenbildlichkeit Gottes, bei Adam als ein "schon Gewordensein vorgestellt", und die somit "der Wendepunkt in sich" ist (Rel. IV 125).

233. Vgl. Rel. IV 143, 146, Hn 155.

Dieser Tod ist "genugtuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee darstellt, das, was an sich geschehen ist und ewig geschieht ", "es ist die äußerliche Darstellung der Geschichte des Geistes im Natürlichen" (Rel. IV 159). Oder: "Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, [das] Absterben dem Natürlichen; denn sie ist die Sache an und für sich. Es ist nicht ein willkürlicher Zufall, besonderes Tun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und vollendend. Diese Bewährung - daß es das Wahre ist - ist die Anschauung, die jene Geschichte gibt; es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d.h. es ist die Anschauung, daß dies die allgemeine, an und für sich seiende Geschichte ist" (Rel. IV 160 f).

Betrachten wir von diesem Geschichtsbegriff aus den Schlußteil des Manuskripts "C. Gemeinde, Kultus" (Rel. IV 175). Zur "Gemeinde überhaupt" heißt es gleich am Anfang: "Noch kurz [haben wir] von dieser nach ihrer Idee zu sprechen. In konkreter Gestalt, mit Geschichte und empirischem Dasein verbunden [sie zu betrachten], führt uns zu weit, so verführerisch es sein könnte" (ebd.). Die Gemeinde in der vollendeten Religion "nach ihrer Idee" soll aufgezeigt werden, im Gegensatz zur äußerlichen, empirischen Geschichte. Auffallenderweise bezieht Hegel im weiteren Text diese Gemeinde der vollendeten Religion nicht nur auf das Christentum: Alle Momente der Idee sind bis zu ihrer Vollständigkeit entwickelt im "Christentum u n d in der Religion des Geistes" (ebd.; Hervorhebung von mir).

Überhaupt wird dieser Schlußteil als Ganzes am zutreffendsten als "Das Reich des Geistes" bezeichnet²³⁴. Es ist die "Gegenwart" des Geistes

234. Vgl. auch Lassons Überschrift für diesen Schlußteil in Rel. IV 175, die den "Werken" entnommen ist. Vgl. Rel. IV 239.

schlechthin, die hier dargestellt wird, sei es in der Religion, sei es in der Philosophie über die Religion, für den Einzelnen oder für die Gemeinde, als der fortwährende Prozeß der Überwindung der Vorstellung durch das Denken. So bleibt für uns nur noch das Moment der Zukunft in dieser Gegenwart zu betrachten. Auf religiöser Ebene ist es im Kultus enthalten; im tiefsten Sinne ist er die zukünftige Gegenwart selbst. Wie dieses näher zu begreifen ist, wird der letzte Teil unserer Analysen aufzeigen.

Was das Verhältnis von Vorstellung und Geschichte allgemein betrifft, so kann dazu gesagt werden: Geschichte überhaupt als empirische Geschichte hat der Mensch als Bewußtsein in Form der Vorstellung. Die Vorstellung ist hier die Synthese der Sinnlichkeit und des Bewußtseins, Denkens, des Äußern und des Innern, im Nach- und Nebeneinander und zugleich im Allgemeinen. Geschichte als Wissenschaft nimmt die Vorstellung ihres Gegenstandes und erhebt sie ins Denken. Sie ist von Anfang bis zum Ende spekulatives Denken über die Vorstellung. Zugleich enthält dieses spekulative Denken, als unsere Zutat, die Ganzheit der Struktur des Denkens: Anschauung - Vorstellung - Denken. Sie erhebt die Vorstellung ins reine Denken und läßt sie zugleich wieder in das Nach- und Nebeneinander, in das Sinnlich-Bildhafte der Vorstellung hinabfallen. Es gibt kein Denken ohne Vorstellung. Das Denken vollzieht sich in der Geschichte und als Geschichte. Was die Geschichte der Religion als Wissenschaft betrifft, so weist sie denselben Bezug zur Vorstellung auf. Da aber in der Hegelschen Darstellung ein Verhältnis von besonderer Affinität besteht zwischen Religion und Vorstellung einerseits und Wissenschaft, d.h. Philosophie, und Denken

andererseits, so besteht zwischen der Geschichte der Religion und der Geschichte als Wissenschaft ein ebenso fundamentales Verhältnis.

E. DIE VORSTELLUNG UND DIE GESAMT-
STRUKTUR DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Gehen wir nun noch in einer kurzen Schlußbetrachtung auf den Sinn der Zuordnung von Vorstellung und Religion ein, auf die Vorstellung und die Gesamtstruktur der Religionsphilosophie. Das beinhaltet ein Zusammenfassen der bisherigen Analysen und ein Zurückkehren zur anfangs aufgestellten These. Zunächst soll so die Entsprechungsproblematik im allgemeinen, dann der Sinn der Entsprechung von Vorstellung und Religion im besonderen, sowie die Bedeutung von der Überwindung derselben, zusammenfassend dargestellt werden. Letzteres führt uns zur Hegelschen Deutung des Kultus als eines bleibenden religiösen Phänomens und zur Philosophie als spekulativer Theologie oder "Gottesdienst".

I. Die Entsprechungsproblematik

In unseren bisherigen Analysen war vielfach die Rede von "Entsprechungen". So wurde etwa die Logik als Methode zu den Realwissenschaften in Entsprechung gesetzt²³⁵, ebenso zu den geschichtlichen Religionen²³⁶ und zu den Gottesbeweisen²³⁷, wie auch zur Phänomenologie und Noologie²³⁸. Ferner wurden von der Vorstellung aus Entsprechungen gesetzt, etwa zur Sphäre des Wesens als mittlerem Element der Logik²³⁹, oder von der Vorstellung von Gott in jeder Religion zum Kultus als innerem und äußerem Handeln²⁴⁰. Sodann fanden wir Entsprechungen vor zwischen den Momenten der Noologie: Anschauung - Vorstellung - Denken, und den Selbstdarstel-

235. Vgl. diese Arbeit, oben S. 42 ff.

236. Vgl. S. 168 ff.

237. Vgl. S. 123 ff.

238. Vgl. S. 42 ff.

239. Vgl. S. 83 ff.

240. Vgl. S. 152 ff.

lungen des absoluten Geistes: Kunst - Religion - Philosophie²⁴¹. Und, all diese Entsprechungen übergreifend, ergab sich uns die Elementarstruktur des Hegelschen Denkens als ursprüngliche, fundamentale Entsprechung von Logik, Phänomenologie und Noologie²⁴².

Was ist mit "Entsprechung" genauer gesagt? Was ist der Sinn der Entsprechungen? Worin liegt die Bedingung der Möglichkeit von Entsprechungen? - Hegel selbst gebraucht das Wort "Entsprechung" relativ selten²⁴³. Im weitesten Sinne besagt es, daß bestimmte Momente, Elemente, Sphären oder Dimensionen Beziehungen untereinander aufweisen. Diese Beziehungen haben verschiedene Stufen der Bestimmtheit; sie sind angemessen oder weniger angemessen. Im engeren Sinne bezeichnet deshalb "Entsprechung" eine "Affinität" oder sogar eine "Parallelität". In unserer Analyse wurde eine solche Parallelität ausführlich aufgezeigt anhand der konkreten Bestimmungen der Vorstellung als des mittleren Elements der Noologie und der des Wesens als des mittleren Elements der Logik²⁴⁴. Die Beziehung zwischen beiden erreicht ein Höchstmaß an Bestimmtheit.

Was die Entsprechungen der Logik allgemein betrifft, so zeigt sich hier

241. Vgl. diese Arbeit, oben S. 91 ff.

242. Vgl. S. 65 ff.

243. Vgl. etwa die ausdrücklichen Entsprechungen in WL II 20: "Dem Dasein entspricht in der Sphäre des Wesens das Gesetztsein"; in Enz. § 3 A: Es ist zweierlei, "Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind"; ebenso in VG 39: "Die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Prinzip. Denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, d.i. den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht; die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken, Nus". Ferner auch WL II 234, 425; Enz. §§ 114 A, 562 A, u.a.

244. Vgl. diese Arbeit, oben S. 83 ff.

überhaupt ihre Sonderstellung im Ganzen der Hegelschen Philosophie. Da sie der eigentliche "Ort" der Methode ist, weist sie zu jeder realsystematischen Sphäre fundamentale Entsprechungen auf. Entsprechung bedeutet jedoch nicht adäquater Zusammenfall oder vollendete Deckung von logischen und realsystematischen Reihenfolgen. Die realsystematischen Sphären sind nicht einfach die Kehrseite der Logik. Das wäre reiner Formalismus. Von Identität kann allein in bezug auf Methode gesprochen werden, insofern sie der Struktur als Bestimmtheit entgegengesetzt wird. Vom Logischen aus könnte man so sagen, Entsprechung zu realsystematischen Sphären heißt: Zum-Dasein-Kommen des Begriffs.

Wie Puntel nachweist, nehmen bei den Entsprechungen der Logik zur Realsystematik Phänomenologie und Noologie eine Sonderstellung ein²⁴⁵. Der subjektive Geist ist im Hegelschen Denken der Bezugs- oder Schnittpunkt aller realsystematischen Sphären schlechthin²⁴⁶. Von der Struktur des subjektiven Geistes wird die Struktur der Logik wie die Struktur des absoluten Geistes abgelesen, nicht umgekehrt. Der subjektive Geist wird in der Enzyklopädie dargestellt als Gegenstand der Anthropologie, Phänomenologie und Noologie (= Psychologie). Hegels Charakterisierung der Anthropologie, ihr Resultat, kann als anfängliche Bestimmung der Phänomenologie und der Noologie gesehen werden²⁴⁷, wie auch das Ergebnis der phänomenologischen und der noologischen Darstellung identisch ist²⁴⁸. Die Vernunft oder das Denken ergibt sich so als der Schlüssel beider Strukturen. In jeder Dimension ist das Ganze präsent. Der Unterschied beider Darstellungen liegt primär darin, daß in der Phänomenologie der "Stand-

245. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O., 158 f; ebenso diese Arbeit, oben S. 65 ff.

246. Vgl. etwa Enz. § 388.

247. Vgl. Enz. § 412. Ebenso auch diese Arbeit, oben S. 77 f.

248. Vgl. Enz. § 415, 417, 467, 481, u.a.

punkt der Vernunft", in der Noologie die "Wirklichkeit der Vernunft" als "wirkliches Erkennen" expliziert wird. Oder, wie es zu Beginn der Darstellung des subjektiven Geistes in Entsprechung zur Logik heißt: "Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als e r - k e n n e n d . Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist..., sondern wie der k o n k r e t e Geist sich zu demselben bestimmt" (Enz. § 387). Auf Grund der Analysen dieser Entsprechungen stellt sich somit die Elementarstruktur des Hegelschen Denkens dar als die logische "Genesis des Begriffs" (WL II 218), als die phänomenologische "Erhebung" (Enz. § 417) zur Vernunft und als die noologische "Befreiung" (Enz. § 442 A) des Geistes zu sich²⁴⁹.

Es wäre nun noch zu fragen, wie die Dimension der Geschichte sich zu diesen Entsprechungen verhält. Die Sphären der Logik sind nach Hegel "Definitionen des Absoluten" (Enz. § 85). Geschichte ist nun der Gang der

249. Vgl. L.B. Puntel, a.a.O., 448 f; ebenso auch 173 ff, wo Puntel die sogenannten "Achsentexte" seiner These vorlegt, nämlich WL II 223: "Was nun erstens jenes Verhältnis des Verstands oder Begriffs zu den ihm vorausgesetzten Stufen betrifft, so kommt es darauf an, welches die Wissenschaft ist, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu bestimmen. In unserer Wissenschaft, als der reinen L o - g i k , sind diese Stufen S e i n und W e s e n . In der Psychologie sind es das G e f ü h l und die A n s c h a u - u n g , und dann die V o r s t e l l u n g überhaupt, welche dem Verstande vorausgeschickt werden. In der P h ä n o m e n o - l o g i e des Geistes als der Lehre vom Bewußtsein wurde durch die Stufen des s i n n l i c h e n B e w u ß t s e i n s und dann des W a h r n e h m e n s zum Verstande aufgestiegen." - Ferner WL 224: "Die reinen Bestimmungen vom Sein, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus; der Geist als a n s c h a u e n d , ebenso als s i n n l i c h e s B e w u ß t s e i n ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins, so wie der Geist als v o r - s t e l l e n d , wie auch als w a h r n e h m e n d e s B e w u ß t s e i n sich vom Sein auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat." - Ebenso Enz. § 467 A, zitiert in dieser Arbeit, oben S. 101.

Selbstausslegung des Absoluten, die Bewegung seiner Gestaltung. Die Logik ist der immanente innere Gang und die Geschichte das Andere, die Äußerlichkeit, wie es in der Enzyklopädie heißt: "Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens" (Enz. § 14)²⁵⁰. Das gilt nicht nur für die Geschichte der Philosophie, sondern für jede Geschichte. Dabei sind Innen und Außen dialektisch zu fassen, wie bereits die Darstellung der Geschichte der

250. Vgl. auch EGPh. 34: "Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, [behandelt,] so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält." - Vgl. auch in Enz. § 562 A die Entsprechungen von Logik, Geschichte der Religion und Weltgeschichte: "Die Philosophie der Religion hat die logische Notwendigkeit in dem Fortgang der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen, welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultus entspricht, wie ferner das weltliche Selbstbewußtsein, das Bewußtsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiemit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Prinzip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung, wie seiner Kunst und Wissenschaft dem Prinzip entsprechen, welches die Substanz einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitem zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt" (Hervorhebungen von mir).

Religion uns zeigte²⁵¹.

Und zu den Entsprechungen von Geist, subjektivem Geist, Freiheit, Vernunft zur Geschichte heißt es etwa: Das Ziel der Geschichte, als "Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes" (GPhR § 342), überhaupt ist nun, "daß der G e i s t sich zu einer Natur, einer Welt ausbilde, die ihm a n g e m e s s e n ist, so daß das Subjekt seinen Begriff von Geist in dieser zweiten Natur, in dieser durch den Begriff des Geistes erzeugten Wirklichkeit findet und in dieser Objektivität das Bewußtsein seiner s u b j e k t i v e n F r e i h e i t und V e r n ü n f t i g k e i t hat. Das ist der Fortschritt der Idee überhaupt; und dieser Standpunkt muß für uns in der Geschichte das Letzte sein. Das Nähere, daß es überhaupt vollführt ist, das ist die Geschichte, daß noch Arbeit vorhanden ist, gehört der empirischen Seite an" (VG 256 f; Hervorhebungen von mir)²⁵².

Diese Entsprechungen von Logik, realsystematischen Sphären und Geschichte lassen sich durch das Bild des Koordinatensystems für unsere Vorstellung verdeutlichen²⁵³: Nimmt man die Horizontale als die Momente der

251. Vgl. auch WL II 152: "So ist Etwas, das nur erst ein Inneres ist, eben darum nur ein Äußeres. Oder umgekehrt, etwas, das nur ein Äußeres ist, ist eben darum nur ein Inneres." - In Enz. § 16 A wendet sich Hegel ausdrücklich gegen eine Geschichte, die nur "in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde" dargestellt wird.

252. Zur Entsprechung von Geist und Geschichte vgl. auch VG 61, wo es in bezug auf die Weltgeschichte heißt: "Wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte."

253. Zur Berechtigung dieses Bildes vgl. EGPh. 243 und L.B. Puntel, a.a.O., 160 f. - Noch zutreffender wäre wahrscheinlich das Bild der Kugel mit einem unendlichen Durchmesser, jedoch "für unsere Vorstellung" abstrakter als das Bild des Koordinatensystems.

Logik, die Vertikale als die aneinandergereihten realsystematischen Sphären, so ist jeder Punkt innerhalb dieses Systems bestimmbar durch ein logisches und ein realsystematisches Moment. Die Geschichte als Nach- und Nebeneinander stellt sich so vor als die Fortbestimmung, Entwicklung und Richtung der Vertikale, d.h. der Logik. Die Horizontale und die Vertikale unterscheiden sich hinsichtlich ihrer entgegengesetzten Richtung. Bei der Ortung eines Punktes jedoch werden sie in Beziehung zueinander gesetzt, entsprechen jeweils einander. Der Punkt selbst ist der Zusammenfall beider Momente.

Das Bild des Koordinatensystems kann uns ebenso auch die Entsprechungen von subjektivem Geist, bzw. von den Momenten der Noologie, und den Selbstdarstellungen des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie verdeutlichen. Dabei könnte der Schnittpunkt oder Ausgangspunkt beider Koordinaten als der Mensch schlechthin, der menschliche Geist, betrachtet werden. Hegel selbst spricht in der Religionsphilosophie vom menschlichen Geist als Punkt: "Ich als einfach, allgemein, als Denken, bin Beziehung überhaupt ... Den Gedanken, Vorstellungen, die ich mir zu eigen mache, gebe ich die Bestimmung, die ich selber bin. Ich bin dieser einfache Punkt ..." (Rel. I Hn 22; Hervorhebungen von mir). Oder auch: "Der Mensch ist ewiges Bewußtsein, weil er denkt, Geist ist. Der Punkt des Geistes entfaltet sich zu vielfachen Gebilden (Rel. I Hn 1; Hervorhebung von mir)"²⁵⁴. Hegel spricht gern vom "Standpunkt" des Menschen,

254. Vgl. auch VG 55, wo es heißt: "Der Geist... ist eben dies, in sich den Mittelpunkt zu haben; er strebt auch nach dem Mittelpunkte, aber der Mittelpunkt ist er selbst in sich. Er hat die Einheit nicht außer sich; er findet sie beständig in sich, er ist in und bei sich selbst" (Hervorhebungen von mir). Ebenso auch VG 92.

des Bewußtseins, der Religion, der Wissenschaft, des Denkens, der Anschauung²⁵⁵. Jeder Punkt innerhalb dieses Koordinatensystems wäre nun ein solcher Standpunkt des menschlichen Geistes. Seine Ortung geschieht durch das In-Bezug-Setzen beider Koordinaten.

Doch kehren wir von diesem Bilde zurück und gehen näher auf die für unsere These so bedeutsame Frage ein: Warum ist die Struktur des subjektiven Geistes die Bedingung der Möglichkeit der dreifachen Selbstdarstellungen des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie? - Um diese Frage beantworten zu können, wäre zunächst noch einiges zu erwähnen in bezug auf die Unterscheidung von Phänomenologie und Noologie (= Psychologie) und die Sonderstellung des theoretischen Geistes (= Noologie im engeren Sinne) in Abgrenzung vom praktischen und freien Geist.

Die Phänomenologie stellt den Standpunkt der Vernunft, das erscheinende Wissen, die Noologie die Wirklichkeit der Vernunft, das wirkliche Erkennen dar. Hegel sah die Darstellung des subjektiven Geistes primär oder nur unter dem Aspekt der Erscheinung, der Phänomenologie, als nicht ausreichend an. So wendet er sich etwa gegen Kant, von dessen Philosophie er aussagt, sie könne "am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält" (Enz. § 415 A). Von Kant und ebenso von Fichte heißt es weiter an dieser Stelle: "Beide Philosophen zeigen daher, daß sie nicht zum B e g r i f f e und nicht zum G e i s t e , wie er a n u n d f ü r s i c h

255. Vgl. Rel. I Ms 5, 11, 13, 63, 80, 153, 164, 167, u.a.

ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind" (ebd.)²⁵⁶. Hegel selbst versucht nun, zunächst in der Phänomenologie des Geistes von 1807, sodann aber in der Phänomenologie innerhalb der Enzyklopädie, gegen Kant und Fichte darzustellen, "daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; - Vernunft, der Begriff des Geistes" (Enz. § 417). Der Geist jedoch, der sich selbst anschaut, "der Geist als solcher" (Enz. § 440 A), "der sich in sich bestimmende Geist" (Enz. § 387), ist wiederum der eigentliche Gegenstand der Hegelschen Psychologie (= Noologie) innerhalb der Enzyklopädie.

Auf die Problematik der Phänomenologie des Geistes von 1807, d.h. auf ihren "Systemansatz" und ihr Verhältnis zum späteren "enzyklopädischen System", soll hier nicht eingegangen werden; das würde zu weit vom gestellten Problem dieser Arbeit fortführen. Wichtiger ist, kurz aufzuzeigen, welche Bedeutung Hegel der Psychologie (= Noologie) überhaupt beimißt, um von hier aus verstehen zu lernen, warum er gerade die Momente des theoretischen Geistes zu den Selbstdarstellungen des absoluten Geistes in Entsprechung setzt.

In der Enzyklopädie bemerkt Hegel: "Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch

256. Vgl. auch Hegels Polemik gegen Kant in Enz. § 420 A, 444 A, 445 A; Rel. I Hn 126; Rel. IV Ms 41, u.a.

am wenigsten Nutzen gezogen haben²⁵⁷, und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande" (Enz. § 444 A)²⁵⁸. Seine Kritik faßt er dahin zusammen, daß "auf die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was an und für sich ist, auf den Begriff und die Wahrheit Verzicht geleistet worden ist" (ebd.). Es geht Hegel um die Erkenntnis dessen, was "an und für sich" ist. In der Rechtsphilosophie gibt er dazu ein Beispiel: Die empirische Psychologie setze etwa "die Vorstellung des Willens voraus und versuchte aus ihr eine Definition des-

257. Zur Kritik Hegels an dem gewöhnlichen Verständnis der Logik vgl. etwa Enz. § 162 A, wo er auch seine logische Darstellung ausdrücklich zum lebendigen Geist des Wirklichen, zum vorstellenden und denkenden Geist in Entsprechung setzt: "Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sei; sondern dies hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang."

258. Ähnlich beurteilt Hegel die Psychologie seiner Zeit in GPhR § 4 A. Hier gibt er auch der Hoffnung Ausdruck, bald eine Psychologie herausgeben zu können. Bereits in einem Brief an Niethammer aus dem Jahre 1811 drückt Hegel diesen Wunsch aus (vgl. Briefe I 389). - Vgl. ebenso: F. Nicolin: Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes. In: Hegel-Studien Bd.1 (Bonn 1961) 9-48. Nach F. Nicolin ist dieses Fragment in der Zeit von 1822-25 geschrieben. - Philosophiegeschichtlich ist auch bedeutsam, daß Hegel sich sehr intensiv mit der De anima des Aristoteles beschäftigte. Vgl. etwa Enz. § 389 und die Arbeiten von W. Kern: Eine Übersetzung Hegels aus De anima III, 4-5. In: Hegel-Studien Bd.1 (Bonn 1961) 49-88. Und: Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie. In: Scholastik 32 (1957) 321-345. - Vgl. ebenso auch das Zitat aus der Metaphysik des Aristoteles, das seit 1827 den Abschluß der Enzyklopädie bildet (Enz. S. 463; Übersetzung der Herausgeber S. 496), und Rel. I Hn 201, 216 f, u.a.

selben herauszubringen und festzusetzen" oder behaupte, "daß die Freiheit als eine T a t s a c h e des Bewußtseins g e g e b e n sei und an sie g e g l a u b t werden müsse" (GPhR § 4 A). Aber:

"D a ß der Wille frei und w a s Wille und Freiheit ist - die Deduktion hiervon kann... allein im Zusammenhange des Ganzen stattfinden. Die Grundzüge dieser Prämisse ((sind)), daß der G e i s t zunächst I n t e l l i g e n z und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwicklung fortgeht, vom G e f ü h l , durch V o r s t e l l e n , zum D e n k e n , der Weg sind, sich als Wille hervorzubringen, welche, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist..." (ebd.).

Der Geist ist "zunächst" Intelligenz, theoretischer Geist, der "einfache Punkt", von dem ausgegangen werden muß, von seiner Struktur "in sich an und für sich" (Enz. § 443). Bei der Betrachtung des Geistes als solchen kann nicht nur von der "Vorstellung" des Gegenstandes ausgegangen werden, sondern die Vorstellung muß als Vorstellung erkannt werden. Damit wird der Inhalt der Vorstellung in das Denken aufgehoben, auf den Begriff gebracht: "Das Wort und die V o r s t e l l u n g des Geistes ist früh gefunden... Dies, was hier der Vorstellung g e g e b e n und was a n s i c h das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist" (Enz. § 384 A). Die Vorstellung des Geistes entspricht dem Wesen, doch das eigentliche, eigenste Element des Geistes ist die Freiheit einerseits²⁵⁹, der Begriff andererseits. Und die

259. Zum Begriff der Freiheit und zur Entsprechung von "theoretischem", "praktischem" und "freiem" Geist vgl. auch diese Arbeit, oben S. 103 ff und L.B. Puntel, a.a.O., 216 ff, 295 f.

eigentliche Aufgabe der Philosophie überhaupt ist, diesen Begriff des Geistes zu erfassen, zu begreifen, zu explizieren. Ja, dieser Begriff ist nicht nur der eigentlichste Gegenstand der Philosophie, sondern ihre "Seele", ihre eigene Struktur; denn alles, was in ihr gedacht worden ist und gedacht wird, wird und ist gedacht vom menschlichen, subjektiven Geist.

Wenn so die Philosophie das Tun des Geistes selbst ist, der vom anfänglichen Anschauen und Vorstellen zum "Denken als Form" fortschreitet als zu seinem eigensten Elemente, so ist einsichtig, daß die Religion, weil sie die Weise ist, in der a l l e Menschen sich der absoluten Wahrheit bewußt sind, in der "gewöhnlichen", "gemeinen" Form des Bewußtseins, in der Vorstellung in ihrem eigensten Elemente ist. "Das Grundverhältnis zwischen der Religion und Philosophie ist die Natur des Geistes selbst" (EGPh. 181)²⁶⁰. So wird von der Struktur des subjektiven, endlichen Geistes auf die Struktur des absoluten Geistes geschlossen; die Selbstdarstellungen des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie werden von der Struktur des endlichen Geistes abgelesen, von ihr aus interpretiert, und nicht umgekehrt²⁶¹.

260. Vgl. zu dieser These auch die weiteren Ausführungen zu diesem Zitat über "Vorstellung und Gedanke" in EGPh. 181-183.

261. Vgl. zur Struktur des subjektiven, theoretischen Geistes als Ausgangspunkt und dem absoluten Geist als "Resultat" auch Rel. I Hn 65-76, 167, 174 ff. - Auf die Entsprechung von Anschauung und Kunst soll hier nicht näher eingegangen werden. Nur auf eines sei kurz hingewiesen, daß nämlich, weil Hegel Anschauung und Vorstellung oft im gleichen Sinne gebraucht, auch Kunst und Religion viele Parallelen aufweisen. So heißt es etwa im religionsphilosophischen Manuskript bei der Darstellung der Kunst in Abgrenzung von der Religion: "Der Inhalt, das was für das Bewußtsein ist, ist dasselbe, und diese Formen können nicht so unterschieden werden, als ob in der Kunst und ihrem Bewußtsein nicht V o r s t e l l u n g e n und Gedanken, oder in der Religion nicht Kunst, u n m i t t e l b a r e A n s c h a u u n g und Gedanken vorhanden wären. Dies läuft zugleich durcheinander, und wesentlich, weil jedes dieser so Unterschiedenen zugleich Totalität des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist" (Rel. I 280).

II. Die Überwindung der Vorstellung und die Überwindung der Religion

Auf Grund der Entsprechungen innerhalb des Hegelschen Denkens kann nun auch zusammenfassend die eigentliche Intention Hegels bei der Darstellung der Religionsphilosophie und damit der Sinn der Zuordnung von Religion und Vorstellung und ihre "Überwindung" erörtert werden. Aus unseren bisherigen Analysen ergibt sich eindeutig, daß es Hegel primär darum geht, Glauben und Wissen, Vorstellung und Denken, Religion und Philosophie zu versöhnen: "Das Bedürfnis der Philosophie ist das Durchdringen mit dem Denken, das Bedürfnis, das Denken durchzuführen, auf daß der Mensch überwinde, nicht subjektive Eitelkeit bleibe" (Rel. I Ms 291 f; letzte Hervorhebung von mir).

Der Mensch soll nicht "subjektive Eitelkeit" bleiben; er soll sich "überwinden", auf daß er "siege"²⁶². Hegel wendet sich hier ausdrücklich gegen

262. Der Ausdruck "auf daß der Mensch überwinde", bezieht sich wahrscheinlich auf Röm 3,4, wie die Herausgeber der Enzyklopädie es anmerken (vgl. Enz. S. 471). Paulus argumentiert an dieser Stelle gegen die Unwahrheit, die Lüge. Die Lutherbibel übersetzt diesen Text: "Auf daß du gerecht seiest in deinen Worten, und du überwindest, wenn du gerichtet wirst." Das griechische Verb νικάω bedeutet primär "Sieger sein im Kampf", dann in bestimmten Fällen "besiegen, überwinden", sowohl den Feind im Krieg als auch im übertragenen Sinne das Böse, sich selbst. Während "besiegen" mehr eine positive Bedeutung hat (heute wird etwa der gleiche Text aus Röm 3,4 mit "obsiegen" übersetzt), enthält das Wort "überwinden" einen mehr negativen Aspekt. Diese "gedoppelte" Bedeutung wird Hegel nicht unbekannt gewesen sein, weil er - wie seine Jugendschriften zeigen - sich sehr intensiv mit dem NT beschäftigt hat, wo das Wort oft in doppeltem Sinne verwendet wird (vgl. etwa Röm 12,21; 1 Joh 2,13; 4,4; 5,4; u.a.). In unserm Zitat aus dem Manuskript, wie auch in Enz. § 11 und S. 27, sind eindeutig beide Momente enthalten. - Die Herausgeber der Enzyklopädie weisen auch darauf hin, daß der Ausdruck "auf daß der Mensch überwinde" in dieser Form wahrscheinlich einem Kirchenlied entnommen ist. Das würde Hegels Anliegen entsprechen, Worte aus dem allgemeinen Sprachgebrauch aufzunehmen und

die Gefühls- und Verstandesreligion, wie auch seine Zeitanalysen zu Beginn und am Schluß des Manuskripts es massiv aufweisen²⁶³. Im doppelten Sinne will er dieselben "aufheben". Einmal will er nachweisen, daß Gefühl, Empfindung, vom Geist bestimmt, zu Recht "meine" eigenste Subjektivität bezeichnen. Jedoch ist die menschliche Empfindung - im Gegensatz zur tierischen - gerade durch dieses Bestimmtheitssein als Geistiges nicht nur "bloße" Subjektivität, sondern zugleich Objektivität. In der Empfindung ist sogleich das "spekulative Verhältnis", ist "Kampf" meiner Bestimmtheit." "[Dieser] Kampf selbst treibt über [die] Empfindung hinaus zur Vorstellung" (Rel. I Ms 244)²⁶⁴.

Das nur "verständige Denken" bleibt bei dem Gegensatz stehen, trennt

dann in ihrer eigentlichen, spekulativen Bedeutung zu explizieren, wie er es ja auch in allen drei genannten Zitaten tut. (So bezieht er etwa dieses Verb im Manuskript auf den Menschen, in der Enzyklopädie einmal auf das Denken, dann auf den Geist.) Es ist auffallend, daß Hegel diesen Ausdruck nur verwendet, wenn er das Verhältnis von Religion und Philosophie, d.h. von Vorstellung und Denken, Glauben und Wissen erörtert. - Was die Kirchenlieder betrifft, denen dieser Ausdruck in dieser Form wahrscheinlich entnommen ist, so heißt es in ihnen zumeist, daß Christus die Welt oder den Tod **ü b e r - w u n d e n** h a t (vgl. Joh. 16,33). Entsprechend dazu ergeht an alle dann die Aufforderung, ebenso die Welt wie das Böse in sich selbst zu überwinden, und zwar auf Grund des Glaubens an Christi Tod und Auferstehung (vgl. 1 Joh 5,4). Der bereits geschehene Sieg Christi hat die Bedeutung, daß auch **f ü r u n s** der Sieg angebrochen ist. Hegel selbst versucht ja im Manuskript, diesen Glaubensinhalt auf spekulative Weise darzustellen (vgl. Rel. IV 130 ff: die zweite und dritte Sphäre für die Vorstellung und der Kultus). - Für eine Analyse der Hegelschen These, daß es die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist, an Stelle der Vorstellungen Begriffe zu "setzen" (Enz. § 3 A), Vorstellungen in Gedanken zu "verwandeln" (Enz. § 20 A), ist daher auch, in Rücksicht auf die Religionsphilosophie, das Wort "überwinden" das gehaltvollste und zutreffendste für die ganze Thematik unserer Arbeit.

263. Vgl. Rel. I Ms 1-6, 7-28; Rel. IV Ms 229-231; vgl. ebenso auch die Hörernachschriften: Rel. I 28-62; Rel. IV 213-232.

264. Vgl. auch den Kontext dieses Zitats in Rel. I Ms 242-247 und diese Arbeit, oben S. 114 ff. Ebenso die Auseinandersetzung Hegels mit der zeitgenössischen Theologie und der Gefühlsreligion in Rel. I Hn 35-62, 97-100.

Empfindung und Denken, den "Sonntag des Lebens"²⁶⁵ und das übrige Bewußtsein in den alltäglichen Dingen. "Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, ' a u f d a ß e s ü b e r - w i n d e ', im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe" (Enz. § 11), Oder, wie es in der Anmerkung zu diesem Zitat heißt: "Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß er als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch, geraten muß, macht die Hauptseite der Logik aus. Das Denken, verzweifelnd, a u s s i c h auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Teil geworden sind" (ebd.).

Das Denken kann "aus sich" die Auflösung des Widerspruchs vollbringen, weil es "nicht von sich läßt". Doch muß es dabei die "Anstrengung des Begriffs" auf sich nehmen, muß sich "überwinden". Hegel hält die Zeit für gekommen, sowohl in bezug auf Religion wie auf Philosophie, nicht zu "verzweifeln". Das "höhere Bedürfnis" ist ihm eine "innere Notwendigkeit, die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, ' d a ß e r ü b e r w i n d e ' und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschaffe" (Enz. S. 27; Hervorhebung von mir).

Auffallend ist, daß Hegel in den zitierten Stellen jeweils in bezug auf

265. Vgl. Rel. I Ms 3, VG 43, u.a.

Religion und in bezug auf Philosophie vom "höheren Bedürfnis" des Menschen spricht, das zur Überwindung treibt und die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit des Sieges bereits in sich trägt. Man spürt - wie auch bei vielen Erörterungen innerhalb des Manuskripts - sein Engagement für die Sache, nicht nur für die Philosophie, sondern ebensosehr für die Religion. Seine Sprache verrät es: er spricht von der "Verzweiflung" des Menschen²⁶⁶, vom "Riß"²⁶⁷, vom "unendlichen Schmerz"²⁶⁸, von "Überwindung", Ausdrücke, die für das allgemeine vorstellende Bewußtsein verständlich sind und versuchen, die "Zeichen der Zeit" (Rel. IV Ms 229 Anm.2), seiner Zeit oder der "Neuzeit", die das Bewußtsein des gegenwärtigen Menschen prägen, zu charakterisieren. "[Wenn] die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch Begriff Bedürfnis ist, dann [lebt] nicht mehr im unmittelbaren Bewußtsein, d.i. in der Wirklichkeit die Einheit des Innern und Äußern. [Sie ist] im Glauben nicht mehr gerechtfertigt" (Rel. IV Ms 229).

Die "entzweite Wirklichkeit" (VG 174) soll wieder vereint werden, nicht in unmittelbarer Einheit, sondern als vermittelte Unmittelbarkeit, nicht als "Glauben", sondern als wirkliches "Erkennen", nicht nur für den Einzelnen, sondern für Alle. Und es heißt: Wenn die Zeit "erfüllet" ist; Hegel behauptet nicht, daß sie "vollendet" ist, sondern sie ist "angebrochen". Denn, was die zeitlich - empirische, die geschichtliche Seite der Religionen betrifft, so ist die christliche Religion aufgetreten. In ihr "hat Gott sich geoffenbart, d.h. er hat den Menschen zu erkennen

266. Vgl. auch VG 42; Rel. I Hn 26, 55; Rel. IV Ms 163, u.a.

267. Vgl. Rel. I Ms 28.

268. Vgl. Rel. III Ms 242, Rel. IV Ms 180, 230; Enz. §§ 60 A, 382, 472, 570, u.a.

gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes sei. Es ist mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, uns die Pflicht dazu auferlegt, und die Entwicklung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage, [aus] der Offenbarung des göttlichen Wesens, ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das, was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen. Ob es an der Zeit ist zu erkennen, muß davon abhängen, ob das, was Endzweck der Welt ist, endlich auf allgemeingültige, bewußte Weise in die Wirklichkeit getreten ist" (VG 45).

Oder auch allgemein auf die Philosophie bezogen: "Es ist deshalb zu sagen, daß auch absolut die Zeit gekommen sei, wo diese Überzeugung, Gewißheit, nicht nur in der Weise der Vorstellung bleiben kann, sondern wo sie auch gedacht, entwickelt, erkannt wird, - ein bestimmtes Wissen. Der Glaube läßt sich nicht ein auf Entwicklung des Inhalts, Einsicht in die Notwendigkeit, - das gibt erst die Erkenntnis. Darin, daß der Geist nicht still steht, liegt es, daß solche Zeit kommen muß; die höchste Spitze des Geistes, der Gedanke, Begriff verlangt sein Recht, seine allgemeinste, wesentliche Wesenheit ist die eigentliche Natur des Geistes" (VG 46).

Die Zeit "muß kommen", wo die entzweite Wirklichkeit durch den Geist, durch das Denken zur Einheit gelangt; das verlangt die eigentliche Natur des Geistes. Was die konkrete Situation Hegels selbst betrifft, so sieht er sich sowohl von den Philosophen wie von den Theologen seiner Zeit vielfach mißverstanden. Deshalb spricht er häufig von einer "Flucht in die Philosophie": "Und wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Ver-

zweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten, wenn man Gott erkennen will" (VG 42). Oder auch: Es können Zeiten auftreten, "durch welche... der Geist edlerer Naturen zur Flucht aus der Gegenwart in die idealen Regionen getrieben wird, um in denselben die Versöhnung mit sich zu finden, welche er in der sich entzweiten Wirklichkeit nicht mehr genießen kann..." (VG 173 f).

Auch der letzte Abschnitt des religionsphilosophischen Manuskripts spricht von einer "Flucht in die Philosophie". Sein ganzer Wortlaut ist folgender: "C. Vergehen der Gemeinde. Formell [besteht für geschichtliche Bildungen das Schema:] Entstehung, Erhaltung und Untergehen; letzteres reiht sich daran. Sollte hier davon gesprochen werden, [da ein] ewiges Reich Gottes etabliert [worden ist]? So wäre das Untergehen - ein Übergang zum Himmelreich - nur für die einzelnen Subjekte, nicht für die Gemeinde. [Der] heilige Geist als solcher lebt ewig in seiner Gemeinde. Christus [sagt]: die Pforten der Hölle werden meine Lehre nicht überwältigen. Vom Vergehen sprechen, hieße mit einem Mißton endigen." Und weiter: "[Indertat muß die] Religion in die Philosophie sich flüchten; [von seiten der] Welt ist ein Vergehen in ihr, [aber es betrifft] nur diese Form der Äußerlichkeit, des zufälligen Geschehens. Aber [die] Philosophie [ist, wie gesagt] partiell; [sie bildet einen] Priesterstand, [der] isoliert [im] Heiligtum [waltet, der] unbekümmert, wie es in der Welt gehen mag, mit ihr nicht zusammengehen [darf und] dieses Besitztum der Wahrheit [zu hüten hat]. Wie [es in der Welt] sich gestalte, ist nicht unsere Sache" (Rel. IV Ms 231).

Gewiß klingt der Schlußsatz dieses letzten Abschnittes aus dem Manu-

skript nach Resignation. Nimmt man sich den ganzen Text jedoch genauer vor, so ist einmal darauf hinzuweisen, daß Hegel hier das "Vergehen der Gemeinde" nur erwähnt, weil es "formell" üblich ist, geschichtliche Bildungen so abzuhandeln. Ferner heißt es weiter in einer Frage: "Sollte hier davon gesprochen werden?" Es ist doch ein "ewiges Reich Gottes" etabliert. - Auf Grund der früheren Analysen über den Begriff, die Vorstellung, den Kultus und die Geschichte der "vollendeten Religion", deren konkretes Beispiel die christliche Religion ist, die aber allgemein das Reich des Geistes schlechthin bedeutet²⁶⁹, muß hier das "ewige Reich Gottes" ebenfalls als die Gesamtheit der geistigen Wirklichkeit gedeutet werden. Das belegt auch der folgende Hinweis, daß, wenn überhaupt von Vergehen gesprochen werden soll oder kann, es das "Untergehen", ein "Übergang" zum Himmelreich für das "einzelne Subjekt" ist. Von "Übergang", nicht von "Entwicklung" ist hier die Rede, so wie sich Hegel hier auch auf die Darstellungsweise der christlichen Religion bezieht als "Beispiel". Für die Gemeinde, d.h. für das Reich des Geistes überhaupt wie auch für die Kirche, gibt es keinen "Übergang". "Christus [sagt]: die Pforten der Hölle werden meine Lehre nicht überwältigen". Im Matthäusevangelium bezieht sich dieser Satz nicht auf die "Lehre" Christi, sondern auf seine Gemeinde²⁷⁰. Hegel geht es somit um den geistigen Gehalt, der nicht "überwältigt", nicht "überwunden", nicht "besiegt" wird, nicht aber um die Kirche, wie sie jetzt in ihrer konkreten Gestaltung und Ausformung existiert, in ihrer Äußerlichkeit.

Auch der weitere Text des Schlußteils belegt diese Deutung. Es heißt

269. Vgl. diese Arbeit, oben S. 179 ff.

270. Vgl. Mt 16, 18.

zwar, daß die Religion sich in die Philosophie flüchten muß, zugleich aber wird darauf hingewiesen, daß das "Vergehen" der Religion "nur diese Form der Äußerlichkeit, des zufälligen Geschehens", betrifft. Die Religion als behaftet mit Äußerlichkeit und Zufälligkeit, d.h. als im Medium des allgemeinen, vorstellenden Denkens erscheinend und sich darstellend, zu erkennen, ist Aufgabe der Philosophie der Religion. Die Vorstellung "lieh" der Wahrheit, dem göttlichen Wesen, "zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität", und "das vernünftige Denken enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt" (Phän. 519). Doch das, was der Philosophierende bei der Betrachtung der Religion für sich selbst vollzieht, ist nur "partiell". Der abschließende Vergleich der Philosophen mit dem "Priesterstand" ist wohl mehr rhetorisch zu verstehen, wie ja auch der Anfang, die Vorbemerkung des Manuskripts²⁷¹ "eine Art rhetorisches Prunkstück"²⁷² ist. Ebenso ist die Ironie und der schwäbische Humor Hegels hier nicht zu übersehen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: es geht Hegel in seiner Religionsphilosophie darum, die entzweite religiöse Wirklichkeit zu versöhnen, nicht aber darum, die Religion aufzuheben. Er will das vorstellende Denken als Vorstellung entlarven; dazu ist "Überwindung" erforderlich, weil der Mensch nicht gern von seinen gewohnten Vorstellungen läßt. Und: der Mensch soll s i c h s e l b s t überwinden, die Arbeit des Begriffs, die Anstrengung des Begreifens, s i c h s e l b s t aufladen. Das bedeutet, die Aufforderung zur Überwindung der Vorstellung in der Religion ergeht an alle, die Zeit dazu ist angebrochen. Doch es ist nicht

271. Vgl. Rel. I Ms 1-6.

272. Vgl. G. Lasson: Zur Feststellung des Textes, Rel. I 321.

"unsere Sache" (Rel. IV Ms 231), die Hegels und seiner Zuhörer, auf das Tun der Andern zu schauen, sondern hic et nunc, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie, diese Überwindung mitzuvollziehen, wie Hegel selbst es sagt: " [Wenn wir] statt Vernunft und Religion sich widersprechen [zu lassen,] diesen Mißton auflösen auf diese Weise für uns, [so haben wir die] Versöhnung in der Philosophie. Wie sich die zeitliche Gegenwart herausfindet, ist ihr zu überlassen. In der Philosophie selbst [ist es nur] partiell. Hierzu die Anleitung zu geben, ist, was diese Vorlesungen versucht haben" (Rel. IV Ms 231; Hervorhebungen von mir).

Oder, wie es abschließend in den Hörernachschriften von 1824 heißt:

"Dies war der Zweck dieser Vorlesung, die Vernunft zu versöhnen mit der Religion... Diese religiöse Erkenntnis durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntnis einer Gemeinde, und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes der sog. Gebildeten, der Reflexion, der Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Gemeinde der Philosophie" (Rel. IV 231 f; Hervorhebungen von mir)²⁷³.

273. In den Hörernachschriften von 1827 heißt es sogar, daß die Vorlesungen nicht nur zum vernünftigen Erkennen der Religion anleiten sollen, sondern "überhaupt zur Beförderung der Religiosität" beitragen möchten (Rel. IV 232).

III. Der Kultus als bleibendes religiöses Phänomen und die Philosophie als "Gottesdienst"

Unsere letzte Zusammenfassung hob nochmals hervor, daß es in der Hegelschen Darstellung der Religionsphilosophie um ein positives Anliegen geht. Hegel will eine "Anleitung" geben zum Nachdenken über die Religion, über ihren wahrhaften Begriff und ihren wahrhaften Gehalt. Er will die Religion, die ist, erkennen und gelangt zu dem Resultat, daß das, was in der Religion fortwährend und für alle im Kultus geschieht, nämlich die Versöhnung und Vereinigung mit Gott oder "der ewige Prozeß des Wissens des Subjekts, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen" (Rel. I Ms 161), in der Philosophie "die Beschäftigung in ihr für sich" ist. Wegen dieser Identität bezeichnet er die Philosophie als "Gottesdienst" (Rel. I Ms 30).

Die Hegelsche Philosophie, insbesondere seine Logik, wurden in der Geschichte der Hegelinterpretation auf die verschiedenste Weise und mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen als "spekulative Theologie"

(Enz. § 17), als "Theologik" oder "Onto-theo-logik" interpretiert²⁷⁴.

Uns geht es hier nicht darum, auf das Für und Wider dieser Untersuchungen einzugehen, sondern nur im Rahmen dessen, was wir bisher aufzeigten, einen einfachen, aber deutlichen Hinweis auf die Klärung dieses vielseitigen und vielschichtigen Problems zu geben.

274. Insbesondere sind hier zu erwähnen:

I. Iljin: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre (Bern 1964).

M. Heidegger: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 35-73.

H. Küng: Menschwerdung Gottes (Freiburg-Basel-Wien 1970).

M. Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970).

Wörtlich heißt es im soeben erwähnten Zitat: "Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst" (Rel. I Ms 30). Hegel bringt innerhalb des Manuskripts nur dieses eine Mal diese These²⁷⁵. Wir wollen uns deshalb primär an diese halten, ihren Zusammenhang mit dem vorher und nachher Gesagten im Manuskript betrachten. - Die Beschäftigung, das Tun "in" der Philosophie wird zum "Gottesdienst" in Entsprechung gesetzt. "In" der Philosophie ist die Beschäftigung das Denken, das Überwinden der Vorstellung, das Auf-den-Begriff-Bringen. Dieses alles ist Bewegung, Prozeß, Dynamik, ist Rückgang als Begründen und Fortgang als Weiterbestimmen, ein Suchen nach der Wahrheit schlechthin, nach der letzten Sinnhaftigkeit.

Der Hinweis auf das Tun in der Philosophie als Gottesdienst steht im Manuskript gleich zu Beginn, in der Vorbemerkung²⁷⁶. Hegel erörtert in der Vorbemerkung Gegenstand und Ziel der Vorlesung und zwar auf allgemeinste, anfängliche Weise. Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist die absolute Wahrheit, insofern diese für den Menschen ist, insofern in ihr alle Widersprüche des menschlichen Lebens aufgehoben sind. Hegel bezieht alles auf den Menschen selbst, und gibt gleich am Anfang eine "Definition" von ihm, und zwar die einfachste, die jedem Menschen zugängliche, in der Weise der Vorstellung: "Das, wodurch der Mensch sich vom Tier unterscheidet, ist das Bewußtsein, der Gedanke" (Rel. I 1). Sodann

275. Zu den Hörernachschriften vgl. Rel. I 29: "Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst." Rel. I 236: Die Philosophie ist "ein fortwährender Kultus". Rel. IV 228: Sie ist "Theologie". - Ebenso vgl. EGPh. 169, wo die Philosophie als "immerwährender Gottesdienst" bezeichnet wird.

276. In der Lassonschen Ausgabe ist der Text erst S. 30 gedruckt, folgt jedoch im Manuskript auf S. 2 (vgl. daselbst Anm.1).

geht er über zur "Definition" Gottes. Dieser Übergang ist wieder in vorstellungsmäßiger Weise dargestellt: das Tun des Menschen, die "unendlichen Verschlingungen" seines Lebens, seine Kunst und Philosophie, sie alle "finden ihren letzten Mittelpunkt in dem einen Gedanken Gottes" (ebd.). Die "Definition" Gottes selbst gibt er mit den einfachen Worten: Gott "ist der Ausgangspunkt von allem und das Ende von allem; von ihm nimmt alles seinen Anfang, und in ihn geht alles zurück" (ebd.). Gott als Anfang und Ende, Alpha und Omega, der am Anfang alles schuf und zu dem wir am Ende heimkehren, dieses sind bekannte, allgemeine, religiöse Vorstellungen, die uns in der Bibel wie in vielen Kirchenliedern begegnen.

Diesen so vorgestellten Gott setzt nun Hegel im folgenden Satz als den "einen und einzigen Gegenstand der Philosophie" (Rel. I 30). Bei der anschließenden Beschreibung der Tätigkeit der Philosophie geht er auf gleiche Weise vor wie bei der Darstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, verwendet dieselben oder fast gleiche Worte und Wendungen. So ist es etwa die Aufgabe der Philosophie "in" diesem höchsten Gegenstand alles zu "erkennen", "aus ihm alles Besondere abzuleiten", "auf ihn alles zurückzuführen", "insofern es aus ihm entspringt" (ebd.). Auf Grund dieser Entsprechungen, auf der Ebene des vorstellenden Denkens dargestellt, in bezug auf den Menschen als denkenden Geist, in bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und in bezug auf das Verhältnis der Philosophie zu Gott, folgt dann die bereits zitierte These, daß die Philosophie "daher" einmal "Theologie", sodann "die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr" "Gottesdienst" ist. Auch die folgenden Ausführungen bewegen sich primär in der Dimension der Vorstellung und bringen in stets neuen

Durchführungen anhand plastischer Bilder und Vergleiche den Standpunkt des allgemeinen religiösen Bewußtseins und den der Philosophie, deren höchste Aufgabe es ist, "Gott zu erkennen" (Rel. I 6).

Der Kontext dieser These, der Zusammenhang mit dem Vorher und Nachher, weist also ausdrücklich darauf hin, daß die von Hegel behauptete Identität von Philosophie, Theologie, Gottesdienst und Kultus die Bedeutung einer Vorstellung hat. Und es ist wohl nicht gerade zufällig, daß Lasson diesen Text in seiner Edition an späterer Stelle einfügt, dort, wo in den Hörernachschriften Hegels Betrachtung über die doppelte Bedeutung von Bedeutung folgt: einmal wird nach dem Begriff gefragt, das zweite Mal nach der Vorstellung²⁷⁷. Gerade das führt Hegel an diesem konkretesten Beispiel in bezug auf Religion, nämlich den Kultus, aus. Die Vorstellung von dem, was Kultus ist, haben wir wohl. Es wird nach seinem Begriff gefragt. Und umgekehrt, das Wort Philosophie ist uns bekannt, doch der Geist vermag sich "in diesem reinen Gedanken nicht zu befriedigen", ist "darin nicht zuhause". "Was uns fehlt ist die Vorstellung; wir verlangen ein Beispiel des Inhaltes, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde" (Rel. I Hn 31). Und das angemessenste "Beispiel" für das Tun in der Philosophie ist der Kultus.

Auf den Begriff des Kultus wie der Philosophie noch näher einzugehen erübrigt sich nach all dem, was bisher innerhalb unserer Analysen aufgezeigt wurde. Insbesondere ist es die Darstellung des Kultus der vollendeten Religion, welche die Identität und Differenz beider Begriffe

277. Vgl. diese Arbeit, oben S. 108 ff.

aufzeigt²⁷⁸. Dem Kultus entspricht die Vorstellung von Gott; das innere und äußere Handeln im Kultus ist primär bestimmt und strukturiert vom vorstellenden Bewußtsein. Der Philosophie entspricht der Begriff Gottes; das Tun in ihr ist vorzüglich strukturiert vom begreifenden Denken. Der Inhalt, Gegenstand beider ist identisch, nämlich Gott, die absolute Wahrheit²⁷⁹. Das Tun in der Philosophie wie im Kultus ist identisch, ist die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Wissen und Wahrheit, das fortwährende Identisch-Setzen; ihr Ziel ist die Versöhnung, die Einheit. Insofern ist es berechtigt, die Philosophie als Kultus, als Gottesdienst zu bezeichnen. Jedoch ist dies ein "äußerliches, den Begriff abspiegelndes Bild" (Enz. 16 A).

Dieses Bild von der Philosophie als Theologie, Kultus, Gottesdienst, war für viele Hegelinterpreten der "Stein des Anstößes", ebenso auch das Ganze der Hegelschen Darstellung der Religionsphilosophie in seiner Affinität zum Hegelschen "System". Doch wie weit ist das berechtigt? - Hegels These von der Aufgabe der Philosophie, Bilder, Anschauungen, Vorstellungen auf den Begriff zu bringen, die Vorstellungen zu überwinden, führte er selbst für sich durch, versuchte er für uns zur Darstellung zu bringen. Seine eigenen Darstellungen bewegen sich - entsprechend seiner eigenen These - im "Medium" der Vorstellung, als dem "mittleren Element", dem "vermittelnden Element". Sie sind für sich eine Anleitung für uns, die Anstrengung des Begriffs auf uns zu nehmen, die Vorstellungen für uns überwinden. Was die Darstellung der Religionsphilosophie

278. Vgl. diese Arbeit, oben S. 162 ff.

279. Vgl. Rel. I Ms 182, 241, 299; Enz. § 2, 571, u.a.

betrifft, so ist sie in dieser Hinsicht das konkreteste Beispiel. Die Vorstellung in ihr und von ihr für uns zu überwinden, ist, was diese Analysen versucht haben.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

I. WERKE G.W.F. HEGELS

- Dok. Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister
 (Stuttgart 1936).
- TJ Theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl (Tübingen
 1907; Nachdruck 1966).
- Phän. Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl.
 (Hamburg 1952).
- WL I, II Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. (Leipzig
 1934; Nachdruck Hamburg 1967).
- Enz. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse
 (3. Originalausgabe 1830), neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler.
 6. Aufl. (Hamburg 1959).
- GPhR Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von J. Hoffmeister.
 4. Aufl. (Hamburg 1967).
- Rel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von G.
 Lasson (Leipzig 1925/29; Nachdruck Hamburg 1966). 4 Bände:
 I Begriff der Religion
 II Die Naturreligion
 III Die Religionen der geistigen Individualität
 IV Die absolute Religion
 (MS = Hegels eigenhändiges Manuskript; Hn = Hörernachschriften)
- Beweise Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von G.
 Lasson (Leipzig 1930; Nachdruck Hamburg 1966).
- VG Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von J. Hoffmeister. 5.
 Aufl. (Hamburg 1970).
- Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von
 G. Lasson. Band II-IV. 2. Aufl. (Leipzig 1923; Nachdruck 1968).
- EGPh. Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J.
 Hoffmeister. 3. Aufl. (Hamburg 1966).
- Briefe
 I-IV Briefe von und an Hegel. Band I-III hrsg. von J. Hoffmeister
 (Hamburg 1951/54). Band IV hrsg. von R. Flehsig (Hamburg
 1961).
- Gl. 1 ff. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von
 H. Glockner (Stuttgart 1927-1939).

II. LITERATUR ZU HEGEL

Adorno, Th. W.: Negative Dialektik (Frankfurt/M. 1966).

Ders.: Drei Studien zu Hegel. 3.Aufl. (Frankfurt/M. 1969).

Albrecht, W.: Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur
"Wissenschaft der Logik" (Berlin 1958).

Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorges-
schichte und ihre Geschichte. 2.Aufl. (Zollikon-Zürich 1952).

Becker, W.: Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus.
Zur systematischen Kritik der logischen und phänomenologischen Dialek-
tik. (Stuttgart 1969).

Beyer, W.R.: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. 2.Aufl. (Berlin
1967).

Bloch, E.: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. 3.Aufl. (Berlin 1962).

Ders.: Über Methode und System bei Hegel. (Frankfurt/M. 1970).

Chapelle, A.: Hegel et la religion, Bd. I-III und Annexes (Paris 1964-
1967).

Clark, M.: Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung"
to Thought in the Philosophy of Hegel (The Hague 1971).

Cornehl, P.: Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in
der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule. (Göttingen 1971).

Derbolav, J.: Über die gegenwärtigen Tendenzen der Hegelaneignung in
Deutschland. In: Hegel-Studien, Bd.5 (Bonn 1969) 267-291.

Dooren, W.van: Die Bedeutung der Religion in der Phänomenologie des Gei-
stes. In: Hegel-Studien, Beiheft 4 (Bonn 1969) 93-101.

Fackenheim, E.L.: The Religious Dimension in Hegel's Thought. (London
1968).

Fulda, H.F.: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Lo-
gik (Frankfurt/M. 1965).

Gadamer, H.G.: Wahrheit und Methode. 2.Aufl. (Tübingen 1965).

Ders.: Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien (Tübingen 1971).

Habermas, J.: Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968).

Hegel-Jahrbuch, hrsg. von W.R. Beyer (Meisenheim a.G. 1961 ff.).

Hegel-Studien, hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler (Bonn 1961 ff.).

Heidegger, M.: Identität und Differenz (Pfullingen 1957).

Ders.: Holzwege. 4.Aufl. (Frankfurt/M. 1963).

Ders.: Wegmarken (Frankfurt/M. 1967).

Ders.: Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969).

Heintel, E.: Einführung in die Sprachphilosophie (Darmstadt 1972).

Henrich, D.: Der ontologische Gottesbeweis. 2.Aufl. (Tübingen 1967).

Ders.: Hegel im Kontext (Frankfurt/M. 1971).

Iljin, I.: Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre (Bern 1946).

Kern, W.: Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958-1960. In: Scholastik 37 (1962) 85-114, 550-578; 38 (1963) 62-90.

Ders.: Hegel-Bücher 1961-1966. Ein Auswahlbericht. In: Theologie und Philosophie 42 (1967) 79-88, 402-418; 44 (1969) 245-267; 46 (1971) 71-87, 138-141.

Ders.: Hegel theologisch gesehen und anders. In: Stimmen der Zeit 97 (1972) 125-133.

Kimmerle, H.: Zu Hegels Religionsphilosophie. In: Philosophische Rundschau 15 (1968) 111-135.

Ders.: Zur theologischen Hegelinterpretation. In: Hegel-Studien, Bd.3 (Bonn 1965) 356-369.

Koch, T.: Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner "Wissenschaft der Logik" (Gütersloh 1967).

Küng, H.: Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg 1970).

Lasson, G.: Einführung in Hegels Religionsphilosophie (Leipzig 1930).

Löwith, K.: Hegels Aufhebung der christlichen Religion. In: Hegel-Studien, Beiheft 1 (Bonn 1964) 193-236.

Marsch, W.-D.: Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik (München 1965).

Meulen, J.v.d.: Hegel, Die gebrochene Mitte (Hamburg 1958).

Müller, M.: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3.Aufl. (Heidelberg 1964).

Ders.: Erfahrung und Geschichte (Freiburg-München 1971).

Nicolin, F.: Probleme und Stand der Hegel-Edition. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (1957) 116-129.

Ders.: Die neue Hegel-Gesamtausgabe. In: Hegel-Studien, Bd. I (Bonn 1961) 295-313.

Oelmüller, W.: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt/M. 1969).

Ogiermann, H.A.: Hegels Gottesbeweise (Rom 1948).

Puntel, L.B.: Analogie und Geschichtlichkeit. I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (Freiburg-Basel-Wien 1969).

Ders.: Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der Philosophie G.W.F. Hegels (München 1971).

Riedel, M.: Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität (Stuttgart-Berlin 1965).

Ritter, J.: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (Frankfurt/M. 1969).

Rohrmoser, G.: Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel (Gütersloh 1961).

Rombach, H.: Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd. I-II (Freiburg-München 1965-1966).

Saß, H.M.: Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850 (Münster 1963).

Schmidt, H.: Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte (Stuttgart-Berlin 1964).

Splett, J.: Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels (Freiburg-München 1965).

Theunissen, M.: Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel. In: Philosophische Rundschau, Beiheft 6 (Tübingen 1970).

Ders.: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970).

Wagner, F.: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

Lebenslauf

Am 24.10.1937 wurde ich, Hildegard Coldehoff, in Friesoythe i. Oldbg. geboren. Von 1944 bis 1952 besuchte ich in meiner Vaterstadt die Volksschule. Nach der Schulentlassung half ich im elterlichen Geschäft.

Mit 21 Jahren begann ich an der Arnold-Janssen-Schule, ein Aufbaugymnasium für Mädchen in Steyl/Niederlande, das Abitur nachzuholen. Am 22.2.1965 bestand ich daselbst die Reifeprüfung.

Vom WS 1965/66 bis zum SS 1969 studierte ich in Münster, vom WS 1969/70 bis zum WS 1972/73 in München Philosophie, Pädagogik und Theologie. Am 28.2.1973 fand die Promotion statt.



